Nu luați în serios titlul cărții lui Horia Pătrașcu. Ea nu este un „tratat", dacă asociem acest cuvânt cu fastul conceptului și cu solitudinea abstracției. Și nu este „filozofie", dacă asociem filozofia cu jargonul și cu *impolitețea unui discurs ininteligibil*. Prin paginile acestei cărți, căzute în peisajul nostru cultural ca un cadou neașteptat, filozofia își pune din nou hainele de sărbătoare, redevine „știință voioasă" a vieții, ca în vremurile lui Montaigne sau Nietzsche.

Ce încântare să descoperi într-un discurs precis și rafinat totodată asociații de idei care deschid perspective neașteptate asupra marilor teme ale existenței umane! Se mai puteau oare spune lucruri atât de noi despre iubire, libertate sau moarte? Știți o altă carte care ar putea câștiga premiul pentru cel mai frumos Cuprins? Ascultați: *Șoapta ca spațiu erotic*; *Iubirea și invidia de corp*; *Poarta de intrare a morții în lume: atașamentul*. Sau: *Darul lacrimilor și fericita întristare*; *Pesimism polițienesc* versus *optimism erotic*; *Melancolia colectivă*; *Adevărul care râde...*

Am pre-gustat, citind doar *titlurile* eseurilor; am devenit hulpav, citind *eseurile*. Ce încântare să faci filozofie – fără filozofie! Doar așa, convertit la transparența ideilor, poate un gânditor să-i pună și pe alții pe gânduri, poate să-i invite să imite, în oglindă, actul unei gândiri „de dinaintea filozofiei".

—GABRIEL LIICEANU

studii literare • filologie • lingvistică • studii clasice
filozofie • jurnalism • comunicare • critică literară
mentalități • sociologie • politologie • religie • teologie
mitologie • spiritualitate • **eseu** • antropologie • estetică
istoria ideilor • psihologie • biografii • studii culturale

ISBN 978-973-50-8590-2
9 789735 085902
Lei 49,90

HORIA VICENȚIU
PĂTRAȘCU

Tratat de filozofia emoției

DESPRE IUBIRE,
LIBERTATE, FERICIRE

HUMANITAS

Fotografie din arhiva personală

Horia Vicenţiu Pătraşcu predă la Universitatea Naţională de Ştiinţe şi Tehnologie Politehnica Bucureşti cursuri de filozofie, filozofia culturii, filozofia ştiinţei şi tehnologiei, etică şi deontologie profesională. Este doctor în filozofie al Universităţii „Al.I. Cuza" din Iaşi, a urmat un postdoctorat la aceeaşi universitate. A fost redactor la revista *Cultura* şi este fondatorul şi redactorul-şef al publicaţiei online *Anthropos. Revistă de filosofie, arte şi umanioare*. Scrie articole în presa culturală şi în jurnalele ştiinţifice din ţară şi din străinătate şi a publicat mai multe volume.

Tratat de filozofia emoției

Horia Vicenţiu Pătraşcu este filozof şi scriitor. Predă la Universitatea Naţională de Ştiinţe şi Tehnologie Politehnica Bucureşti cursuri de filozofie, filozofia culturii, filozofia ştiinţei şi tehnologiei, etică şi deontologie profesională. Este doctor în filozofie al Universităţii „Al.I. Cuza" din Iaşi, a urmat un postdoctorat la aceeaşi universitate, cu tema de cercetare „Viaţa afectivă şi experienţa metafizică". A publicat mai multe volume: *Sine retractatione* (2000), *Despre urât şi alţi demoni: Reflecţii şi exclamaţii* (2005), *Sentimentul metafizic al tristeţii* (2011), *Terapia prin Cioran: Forţa gândirii negative* (2014), *Pustiul binelui: Eseuri filosofice* (2017), *Idealul valah: Sondări în psihologia abisală a poporului român* (2017), *Ieşirea din indiviziune: Povestiri filosofico-fantastice* (2020), *Antiregele şi alte povestiri filosofico-fantastice* (2022). Este editor al volumului *Gânditori români în cultura universală* (2021), coeditor al volumelor *Noi perspective asupra operei lui Ştefan Zeletin* (2014) şi *Gândind asupra estului Europei* (2024). A fost redactor la revista *Cultura* şi este fondatorul şi redactorul-şef al publicaţiei online *Anthropos. Revistă de filosofie, arte şi umanioare*. Scrie articole în presa culturală şi în jurnalele ştiinţifice din ţară şi din străinătate.

HORIA VICENȚIU
PĂTRAȘCU

Tratat de filozofia emoției

DESPRE IUBIRE, LIBERTATE, FERICIRE

Prefaţă
de Ştefan Afloroaei

HUMANITAS

Redactor: Andreea Niță
Coperta: Ioana Nedelcu
Tehnoredactor: Manuela Măxineanu
Corector: Georgeta-Anca Ionescu
DTP: Dragoș Dumitrescu, Veronica Dinu

Tipărit la Artprint

© HUMANITAS, 2024

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Pătrașcu, Horia-Vicențiu
Tratat de filozofia emoției: Despre iubire, libertate, fericire /
Horia Vicențiu Pătrașcu; pref. de Ștefan Afloroaei. – București:
Humanitas, 2024
Conține bibliografie
ISBN 978-973-50-8590-2
I. Afloroaei, Ștefan (pref.)
14
159.9

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021.408.83.50, fax 021.408.83.51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0723.684.194

Tatălui meu

Cuprins

„Metamorfoze ale vieții afective"
Prefață de Ștefan Afloroaei 9

Introducere: Situația spiritului în lumea de astăzi.
De la tripartiție la dualism psihic 15

Partea I
AVATARURILE IUBIRII

Agape și autarhie. Puterea iubirii creștine 31
Aproapele ca ratare a unicității. Ura tribală
și ura concurențială 45
Simțul singularității 54
Narcisism și supra-eu. De ce (să) ne iubim? 60
Milocizia sau despre extirparea unui sentiment „natural" 64
Tetraedrul iubirii la Dionisie Areopagitul 71
Iubirea și invidia de corp 89
Șoapta ca spațiu erotic 103
Poarta de intrare a morții în lume: atașamentul 106

Partea a II-a
STRINGENȚA LIBERTĂȚII

Ziua lui Iov: facticitate și autodeterminare 113
Eliberarea ca rațiune a agresivității 122
Pulsiunea de transcendență 147
Nevoia de libertate și adicția digitală. O istorie
a omului în opt pagini ½ 166
Semnificația (i)morală a libertății 178

Pesimism poliţienesc *versus* optimism erotic 182
Adevăr, sau libertate? 187
Instinctul demonstraţiei. Eliberarea animalelor,
supremaţia oamenilor şi a maşinilor 193
Demiurgie. Omul autocreat(or) 196

Partea a III-a
MELANCOLIA FERICIRII

„Şi iartă-ne nouă fericirile noastre." O problemă
dostoievskiană şi câteva posibile soluţii 205
Două modele de salvare: gnosticismul şi neoplatonismul 229
Între trup şi suflet: darul lacrimilor şi fericita întristare 243
Melancolia colectivă: *hüzün* 254
Adevărul care râde 261

În loc de concluzie: Speranţa şi marşarierul.
Despre timpul fizic şi timpul biologic 283

Notă asupra ediţiei 287
Bibliografie 291
Note 299

PREFAŢĂ

Metamorfoze ale vieţii afective

Paginile cărţii de faţă ne fac atenţi atât la unele situaţii neobişnuite, nu arareori stranii, în care omul se recunoaşte pe sine, cât şi la lumea cu adevărat inepuizabilă a afectivităţii. În definitiv, energiile emoţionale se fac resimţite constant, în moduri greu previzibile şi de multe ori hotărâtoare. Survin fie în contrast cu cele ale intelectului sau ale memoriei, fie în profundă complicitate cu ele, încât nu întâmplător se discută mult astăzi despre inteligenţa emoţională, bunăoară, sau despre memoria afectivă. Sigur, nici celor de altădată nu le-au fost străine asemenea corelaţii ciudate în viaţa mentală a omului, doar că, astăzi, explorarea lor se face într-o manieră cumva mai atentă şi din perspective adesea neaşteptate.

Horia Vicenţiu Pătraşcu ne întâmpină din nou cu o lucrare ce lasă în urmă canoanele obişnuite ale gândirii „pozitive". Nu are motive să creadă, cum se întâmplă de obicei, că înţelegerea adecvată a vieţii mentale începe cu ştiinţele secolului al XIX-lea, sau că totul s-ar reduce la ceea ce ne spun în această privinţă psihologia şi neuroştiinţele. Titlul cărţii ar putea totuşi să ne surprindă. În definitiv, ce ar oferi nou înţelegerii noastre, astăzi, o perspectivă filozofică asupra unor sentimente şi emoţii? În ce fel poate fi regăsită, din această perspectivă mai liberă, lumea lor copleşitor de variată şi dinamică?

Un răspuns îl aflăm chiar în paginile introductive, când, pe urmele unor valoroşi interpreţi, autorul reia distincţia dintre nivelul psihic al unor trăiri şi nivelul lor spiritual. În fond,

viața afectivă nu se consumă doar la nivelul unor procese psihice. Faptul ca atare devine evident în cazul iubirii sau al tristeții, al simțului libertății sau al angoasei. Fiecare dintre acestea solicită și alte perspective spre a fi bine înțeleasă, precum cea existențială, cea genealogică sau cea fenomenologică, de întâlnit în paginile unor clasici, precum Kierkegaard și Nietzsche, sau ale celor care, mai târziu, i-au urmat cu o anume infidelitate. La fel de relevantă devine diferența între anumite moduri de a gândi sau, deopotrivă, înțelegerea unor limite ale acestora. De exemplu, gândirea de tip dual, obișnuită să opereze cu opoziții tari sau fruste, de felul celei dintre „simțire" și „rațiune", se dovedește improprie în astfel de cazuri. A reușit totuși să se impună, „în condițiile în care s-a pierdut, între timp, un al treilea termen, și anume spiritul", cel care poate să „medieze între opuși" sau să depășească abstracția lor.

Dar ce semnifică acum cel de-al treilea termen, ce realitate privește și cu ce fenomenologie aparte? Autorul consideră spiritul, la un moment dat, o putere de cunoaștere, mult diferită însă de cea intelectuală. „E o facultate ciudată – care a fost văzută uneori ca instanță superioară rațiunii, iar alteori, ca instanță intermediară între rațiune/minte/intelect și afectivitate sau corporalitate. [...] Spiritul este ceea ce ne pune într-adevăr în legătură cu ceea ce este complet dincolo de noi înșine, este un intermediar paradoxal între noi și ceea ce ne depășește infinit."[1] Accepțiunile termenului devin recognoscibile într-o manieră mai curând antinomică: deși survine în alt mod decât afectivitatea și rațiunea, spiritul reprezintă mediul viu al corelației lor; face posibilă intuirea unor realități mai presus de cele intuitive și comprehensiunea celor de neînțeles; în definitiv, face posibilă raportarea omului la ceea ce-l transcende nelimitat. Nu e vorba, în fond, de ceva simplu și retras în altitudinea sa eterată. Dimpotrivă, spiritul comportă o natură cu adevărat liberă și creatoare, libertatea însăși ca natură, cum a spus un modern. Descoperă o dinamică mai vie decât oricare alta, afirmând în sine ceea ce pare să-i fie

străin. Bunăoară, este „esențialmente afectiv", spune autorul lucrării de față. Adaugă în acest sens că una dintre ideile tari ale cărții o constituie tocmai cea de afectivitate spirituală. Iar modul în care o anunță e cumva neașteptat pentru cititorul de astăzi. „Afectivitatea spirituală cuprinde o întreagă gamă de stări, sentimente și dispoziții prin care subiectul cunoscător face experiența transcendenței (a ceea ce-l depășește), fie că e vorba despre transcendența empirică (realitatea senzorială), fie că ne referim la realitatea ultimă, de ordin metafizic." Merită reținute această intuiție și maniera liberă în care e exprimată, fără teama, tot mai extinsă astăzi, că anumiți termeni ar ține de limbajul unui alt timp.

În fond, nivelul vieții spirituale nu este unul de excepție, atins arareori, nici unul pur ca atare, străin oricărei dispoziții afective („trupești"). Dacă dăm crezare unor exegeți ca Mircea Eliade sau Umberto Eco, separația dintre „trupesc" și „spiritual" apare târziu în istoria culturii și cu o justificare mai curând teoretică sau scolastică. Sigur, pot fi în joc și alte motivații, ca atunci când cele spirituale ajung văzute după o schemă de tip militar, ca și cum rostul lor ar fi să învingă și să supună definitiv dispozițiile trupești. Or, dincolo de asemenea reprezentări abstracte, importantă devine tocmai unitatea vie și singulară pe care împreună o fac posibilă, cu fiecare persoană și cu fiecare fapt trăit.

E firesc, prin urmare, a deschide discuția către lumea unor afecte și sentimente care își descoperă atât înălțimi, cât și abisuri spirituale, de fiecare dată într-un mod foarte concret. Când un sentiment distinct, precum cel al tristeții sau cel al libertății, capătă pentru cineva anume o însemnătate profund morală, de exemplu, generând situații dramatice sau insolubile, se situează neîndoielnic la un alt nivel decât cel al vieții psihice obișnuite[2]. De altfel, sentimentele ce au parte de tematizări extinse în această carte, cel de iubire, cel de libertate și cel de fericire, își află adevărata lor putere ca moduri potențate, și totuși sensibile ale vieții spirituale. Reușesc să facă evident,

dincolo de fluxul trăirilor imediate, tocmai spiritul care le susține, sau, la o altă scară, spiritul propriu unor comunități de viață și chiar unei întregi epoci. Acest din urmă fapt a fost bine sesizat în legătură cu simțul libertății. „Cred că spiritul unei epoci este dat de o concepție specifică asupra libertății umane, asupra decondiționării esențiale – cea care-l eliberează, deschide omul spre propria lui esență." Ceva similar aflăm și cu privire la anumite moduri ale iubirii, bunăoară, sau ale felului în care e trăită corelația intimă dintre viață, moarte și renaștere.

Constați ușor că tematizarea unor asemenea sentimente urmează o cale diferită de cele cunoscute. Unele idei sau ipoteze puse la lucru apar cu adevărat neașteptate, greu de acceptat inițial, dar bine susținute logic și cu destule exemple din istoria mai veche sau mai nouă a unor culturi. Altele pot să-i apară cititorului asemeni celor „eretice" sau „neognostice". În multe moduri pot să ne surprindă unele gânduri sau dezvoltări din aceste eseuri și studii. Însă important devine un alt fapt, că ai în față o încercare distinctă și dezinvoltă de a înțelege ceea ce, de la o vreme, pare de la sine înțeles, sau, și mai ciudat, pare deja înțeles. Este o încercare inedită și temerară în unele privințe, un efort de explorare a unor sentimente și conduite omenești care cunosc transfigurări spirituale cu totul neașteptate.

Desigur, unele fragmente din cuprinsul scrierii, precum cele cu caracter polemic sau reactiv, referitoare la unii filozofi moderni, dar și la unele idei sau motive proprii gândirii creștine, rămân deschise unor noi discuții. Relevantă apare, în definitiv, tocmai întoarcerea constantă a privirii către dinamica paradoxală a unor dispoziții afective. Altfel spus, către fenomenologia lor distinctă, deopotrivă carnală și spirituală, întrupată, și totuși neașteptat de liberă. E readusă în discuție, cu nerv și, uneori, chiar cu patos, dinamica aparte a vieții afective, cu acele contraste teribile care îi sunt specifice. Recunoașterea lor pare uneori inspirată de „obscurul" Heraclit

sau, eventual, de unele scrieri din patristica orientală, atente continuu la războiul lăuntric prin care omul își probează adevărata viață. Este ceea ce ne lasă a întrevedea și alte experiențe descrise în aceste pagini, precum cea a însingurării și cea a înstrăinării de sine, sau cea a relației originare dintre viață, moarte și renaștere. Faptul ca atare e regăsit în multe situații și gesturi omenești. De exemplu, în râs și în lacrimi, în însingurare și sărăcie, în tăcere și în revoltă, în triste̦te și în unele plăceri, dar mai ales în acele încercări ce fac loc confruntării difuze cu sine.

În destule cazuri, semnificativă devine tocmai ambivalența de fond a unor trăiri afectiv-spirituale, echivocul lor desăvârșit. Bunăoară, în cazul melancoliei. „Fie că vorbim de o melancolie individuală sau de una colectivă, [...] de o melancolie-sentiment sau de o melancolie-stare de spirit, de fiecare dată «bila neagră» este ambivalentă, fiind însoțită, subsecvent, de un sentiment dintr-un registru afectiv opus. De aceea exprimarea melancoliei este în mod obișnuit oximoronică, adesea vorbindu-se de o «dulce amărăciune», de o «plăcută durere» sau de o «fericită întristare»." Referințele la anumite pagini ale lui Orhan Pamuk sunt elocvente aici. Și dau bine seama de finețea unor analize ale autorului acestor pagini[3]. E sesizată excelent, de exemplu, latura spirituală a ceva ce pare absolut banal și frust, precum starea de sărăcie, viața trăită timp îndelung în austeritate obișnuită, tăcută și colectivă.

Dar privirea interpretului poate pleca și dintr-un alt loc al reflecției asupra celor petrecute astăzi. Se poate întreba de ce omul acestui timp preferă adesea o interpretare de felul celor naturaliste – biologistă, de exemplu, sau biofizicalistă – a unor conduite și fapte omenești. Nu cumva asemenea conduite, ca și unele experiențe mai greu de înțeles, precum totemismul sau unele practici „magice", dau la iveală mai curând dorința omului de a dobândi o corporalitate animală? „Omul ar fi, conform științelor biologice, cum am arătat deja, o realizare superioară a unor tendințe existente în întreaga lume

vie, între genul proxim și diferența specifică ar fi, așadar, o legătură genetică. Or un asemenea mod de a pune problema lasă complet descoperită, printre altele, problema totemismului. Cu totul altfel stau lucrurile dacă admitem existența unei înclinații generale, intrinseci ființei umane, spre corporalitatea animală. Animalitatea nu mai este un dat, ci un obiect al dorinței, al aspirației umane. O «destinație» – nu un punct de plecare."[4] Cu această nouă ipoteză, autorul caută să revadă posibilul înțeles al unor conduite care, în primă instanță obișnuite, neproblematice, se dovedesc destul de ciudate la o privire mai atentă.

Este simptomatică nevoia autorului de a pune din nou în discuție unele reprezentări și judecăți comune, unele imagini ce par de la sine înțelese. Bunăoară, cele dualiste, mai ales când e vorba de făptura vie a omului și de lumea trăirilor sale. Sau unele opoziții abrupte, scheme de uz comun și relativ comode, explicații datorate unui gen de mecanică a vieții, toate insinuate adânc în noua „cultură generală". Or asemenea reprezentări și judecăți comune ocultează de fiecare dată ceea ce e propriu unor sentimente, năzuințe sau pasiuni care tind să ne definească la un moment dat. Tocmai în acest continuu efort, de a recunoaște lumea mereu nouă și plină de contraste a spiritului, mai ales când sunt în joc trăiri omenești neobișnuit de intense, aș vedea o deschidere cu totul aparte a cărții de față.

ȘTEFAN AFLOROAEI
august 2024

INTRODUCERE

Situația spiritului în lumea de astăzi. De la tripartiție la dualism psihic

Conceptul de „inteligență emoțională" a făcut o carieră rapidă și remarcabilă. Introdus de Daniel Goleman, pe baza teoriei inteligențelor multiple, acest concept a fost adoptat pe scară largă, născând numeroase dezbateri privitoare la rolul emoțiilor și dispozițiilor în chiar activitatea intelectuală a individului. Studiile lui Antonio Damasio arată că, în luarea deciziilor, afectivității îi revine un rol determinant.[1] Legătura dintre gândire și afectivitate a fost de asemenea exploatată în cadrul neuroștiințelor și, nu în ultimul rând, în contextul, foarte popular, al „gândirii pozitive".

Noile descoperiri ale psihologiei vin pe fondul unei pretinse excluderi a afectivității din viața psihică a individului uman de care ar putea fi acuzată filozofia – cu valorizarea exclusivă a intelectului și rațiunii. Aparent, nimic nu îndreptățește o asemenea opinie. După cum știm, aproape toți marii filozofi s-au ocupat de emoții și de sentimente, ba încă au legat întotdeauna emoțiile și sentimentele de viața gândirii. Dacă acordăm o minimă atenție faptului că una dintre temele fundamentale ale filozofiei, fericirea, implică o legătură indisolubilă a afectivității și a gândirii, scopul explicit al marilor gânditori fiind acela de a descoperi calea prin care se poate instaura fericirea *prin intermediul* gândirii, al raționării, vom fi nevoiți să recunoaștem că Socrate, Platon, Aristotel, stoicii, neoplatonicii nu doar că nu omiteau legătura dintre afectivitate și rațiune, intelect (inteligență), ci o considerau de la sine

înțeleasă, temei și deopotrivă scop al activității filozofice. Însuși termenul „filozofie" trimite la această legătură intrinsecă dintre afectivitate și rațiune: *iubirea* de *înțelepciune*. Să ne mai amintim că Descartes scrie un întreg tratat despre *Pasiunile sufletului*, că *Etica* lui Baruch Spinoza se referă la sentimente, încununarea filozofiei sale fiind iubirea intelectuală de Dumnezeu, că Rousseau deduce ființa umană din două sentimente de bază – iubirea de sine și repulsia față de suferința celuilalt –, că Adam Smith scrie un tratat despre sentimente, că Schopenhauer arată că mila este calea prin care ne putem sustrage fatalității voinței oarbe, că Nietzsche vorbește despre *amor fati* – ca despre esența întregii sale filozofii, că Heidegger consideră angoasa (*Angst*) drept dispoziție metafizică fundamentală, că Max Scheler inițiază o fenomenologie a sentimentelor.

Așadar, nici vorbă că filozofia ignoră dimensiunea afectivă, emotivă sau sentimentală a ființei umane. De altfel, filozofia emoției este un domeniu foarte bine conturat și reprezentat, în interiorul căruia studiile privitoare la contribuțiile filozofice la explicarea afectivității umane sunt în continuă creștere.

Și totuși impresia psihologilor este cumva îndreptățită. Într-adevăr, ne-am obișnuit cu un anumit schematism de tip dualist care separă ființa umană fie în *corp* și *minte* (rațiune, intelect), fie în *suflet* (afectivitate, emotivitate, sentimente) și *rațiune*. Cea de-a doua dihotomie ar putea fi redusă la cea dintâi câtă vreme afectivitatea poartă aceleași atribute cu ale corporalității sau materialității: impenetrabilă (la argumentele rațiunii), urmându-și propriile „legi", opunându-se și trăgând în jos rațiunea din zborul ei lin către spațiile celeste. În cea de-a doua dihotomie, sufletul este un fel de corp intelectual sau o proiecție intelectuală a corpului, opus deci minții, rațiunii, lucidității superioare și reci, analitice. Pascal vine pe fondul unui asemenea schematism deja instaurat când vrea să recupereze rațiunile inimii pe care rațiunea nu le cunoaște. Moraliștii francezi se concentrează și ei asupra sentimentelor

umane și a caracterelor pe care acestea le generează, încercând să le explice prin instrumente intelectuale – concepte, noțiuni, raționamente. Immanuel Kant, prin rațiunea practică, încearcă să readucă corporalitatea sufletului sub semnul necesității raționale, al inteligibilității și al universalității. Subiectivismul este subsumat unei subiectivități universale. Desigur, reacția lui Kant – ca și cea de mai târziu a lui Hegel – este îndreptățită de excesele de sentimentalism (pietism, chietism) care încercau să răstoarne rațiunea din rolul său hegemonic și să impună afectul ca facultate conducătoare.

Or acest dualism suflet–rațiune este posibil numai în condițiile în care s-a pierdut, între timp, un al treilea termen, și anume *spiritul*. Spiritul este o „facultate de cunoaștere" diferită de intelect, diferită de „rațiunea calculatoare". Spiritul nu este nici sentiment (și deci nici afect), dar nici logică. E o facultate ciudată – care a fost văzută uneori ca instanță superioară rațiunii, iar alteori ca instanță intermediară între rațiune/minte/intelect și afectivitate sau corporalitate. La Descartes această facultate – spiritul – decade la nivelul unei entități psiho-somatice, o umoare intermediară între suflet și corp, un fel de neurotransmițător *avant la lettre*. Istoria spiritului este greu de urmărit întrucât numele său variază, iar alteori este pur și simplu nenumit sau numit într-un mod figurat. Fapt este că prin spirit suntem capabili să *percepem* (intelectiv) *realități suprasensibile*, să *înțelegem intuitiv* ceea ce depășește orice înțelegere rațională, normală. Este facultatea de cunoaștere a „transcendentului", a ceea ce ne depășește facultățile obișnuite de cunoaștere – de altfel impecabil funcționale în zona imanenței. Spiritul este ceea ce ne pune într-adevăr în legătură cu ceea ce este complet dincolo de noi înșine, este un intermediar paradoxal între noi și ceea ce ne depășește infinit. Ideile platonice sunt *inteligibile* spiritului, nu intelectului sau afectivității. Spiritul este deopotrivă mediul oricărei iluminări, al inspirației și al revelației. Prin intelect înțelegem ceea ce putem înțelege. *Prin spirit înțelegem ceea*

ce nu putem înțelege, ceea ce e deasupra oricărei înțelegeri. Spiritul este văzut ca fiind imaginația, capacitatea noastră fantasmatică (I.P. Culianu), sau cel prin care sesizăm o lume *imaginală*, diferită de cea pur imaginară[2]. Spiritul este deopotrivă imagine a corpului și corp al imaginii, este semn și prezență efectivă, este comunicare, adică *mișcare-împreună*, și de aceea a putut fi văzut ca fiind sediul psihic infectat de un agent extern în boala dragostei sau în nostalgie, boli în care imaginea iubitei/iubitului ori a locului de baștină se hrăneau literalmente din și cu trupul celui bolnav. Și în acest caz spiritul asigură experiența paradoxală a unirii cu transcendența celuilalt, în care însuși corpul, corporalitatea acestuia devine, ca imagine vascularizată, realitate internă, lăuntrică. Experiența spirituală este experiența prin care intrăm în contact cu o realitate transcendentă, aflată dincolo de noi, fiind, de aceea, o experiență metafizică.

Nu întâmplător spiritul este asociat cu *pnéuma* – cu mediul prin care fiecare lucru comunică cu toate celelalte, cu respirația și cu aerul. Spiritul este, într-adevăr, vehiculul prin care lucrurile se atotunifică, ca să folosim expresia lui Vladimir Soloviov. Ipostaziat în instanțe supraumane, divine sau larg ființiale, îl întâlnim ca *Sophia* în literatura neoplatonică sau ca Sfântul Duh / Spirit în teologia creștină. Sophia sau Înțelepciunea, ca și Sfântul Duh, mijlocește între Dumnezeu și oameni, între om și Dumnezeu. Sfântul Duh este cel prin care se naște Mântuitorul, Omul-Dumnezeu, arhetip al ființei teandrice (N. Berdiaev) și al divino-umanității (V. Soloviov).[3]

Afectivitatea spirituală este diferită de afectivitatea pur psihică, sufletească – explicabilă prin psihologie. Iubirea psihică este cu totul altceva decât iubirea spirituală, tristețea psihică, cu totul altceva decât tristețea spirituală și tot așa. În volumul său de referință, *Terapeutica bolilor spirituale*, Jean-Claude Larchet face un prețios inventar al sentimentelor și stărilor spirituale, a căror denaturare stă la baza transformării lor în boli spirituale.[4] Deși multe dintre ele poartă același

nume cu al sentimentelor și afectelor psihologice – ele au o cu totul altă semnificație. Altele în schimb, cum ar fi *akedía* (Evagrie Ponticul) sau *satietas* (Origen), nu se regăsesc în gama sentimentelor psihologice obișnuite, trimițând prin simpla lor definiție la o altă realitate, de ordin metafizic. Søren Kierkegaard acordă și el o atenție majoră explicării stărilor și sentimentelor de ordin spiritual.[5]

Revenind la problema de la care am pornit: impresia psihologilor de astăzi că filozofia a ignorat problema afectivității, ca și dorința de a recupera afectivitatea în ordinea intelectului au implicații mult mai adânci care trimit la întreaga istorie a gândirii europene. Într-adevăr, filozofii nu au vorbit despre sentimente și afecte psihologice – sau, dacă au făcut-o, s-au referit într-un mod lăturalnic, în capitolul dedicat fiziologiei umane. Dar dacă nu afectivitatea psihică, obișnuită, au avut-o ei în vedere, nu mai puțin adevărat este că au vorbit îndelung despre acel gen de afectivitate spirituală pe care au pus-o indiscutabil în legătură cu o înțelegere superioară, cu un mod adecvat (frumos, potrivit) de a trăi, dar și cu o bună relație cu corporalitatea proprie. Pe scurt, cu o afectivitate indisolubil legată de existența acelei facultăți de cunoaștere deopotrivă exterioare și interioare pe care o numim spirit. Afectivitatea spirituală[6] cuprinde o întreagă gamă de stări, sentimente și dispoziții prin care subiectul cunoscător face experiența transcendenței (a ceea ce-l depășește), fie că e vorba despre transcendența empirică (realitatea senzorială), fie că ne referim la realitatea ultimă, de ordin metafizic. Într-adevăr, ar putea părea straniu cum una și aceeași facultate poate să cunoască atât sensibilul, cât și inteligibilul, dacă nu am ști că, deși natura stă sub principiul plenitudinii, ea stă în același timp și sub principiul economiei de mijloace: dacă mai multe scopuri pot fi atinse prin exercițiul unei singure capacități, deja existente, nu va mai apărea o altă putere specializată pentru fiecare scop în parte. Conform lui Sigmund Freud, sexualitatea, libidoul subîntinde atât cele mai avântate aspirații

ale spiritului creator, cât şi iubirea senzuală şi perversiunea sexuală.

Estomparea spiritului, urmărită de I.P. Culianu în *Eros şi magie*, dispariţia lui, înlocuirea tripartiţiei (suflet–corp–spirit sau spirit–intelect–suflet) cu bipartiţia suflet–corp/suflet–minte – pe care o consacră în spaţiul occidental în primul rând Descartes şi empirismul englez – au determinat un întreg parcurs al gândirii occidentale în care suntem prinşi şi astăzi, parcurs care va mai continua mult timp până ce, epuizat, se va reîntoarce, revoluţionar, la adevăruri „mai originare". În absenţa „mijlocitorului", a „vehiculului" spiritual, a *pneumei* – omul fost pus în situaţia de a se funda pe sine însuşi, de a-şi construi, prin propriile puteri, relaţia cu lumea. De aceea, raţionalismul şi empirismul nu sunt decât braţele în care se desparte acelaşi fluviu. Empirismul şi raţionalismul nu sunt decât aparent opuse şi doar din punctul de vedere al obiectului cercetării lor: transcendenţa senzorială sau transcendenţa metafizică. Dacă spiritul putea explica la fel de bine contactul cu ambele realităţi „exterioare", transcendente, în absenţa acestuia gânditorii europeni încep marea operă a autoîntemeierii subiectului. Atât la Descartes, cât şi la empirişti, tema principală este aceeaşi, indiferent dacă accentul cade pe realitatea senzorială sau pe realitatea metafizică: cum putem cunoaşte prin propriile puteri, fără intermediar, fără o capacitate mijlocitoare. Mijlocitoare în sensul cel mai propriu, anume că aceasta aparţine atât „subiectului" cunoscător, cât şi „obiectului" cunoscut – ca să transpunem problema într-o terminologie modernă făcută posibilă tocmai de dispariţia spiritului. Despărţirea în „empirism" şi „raţionalism", în „subiect" şi „obiect", în „suflet" şi „corp", în „intern" şi „extern" şi toate celelalte dihotomii, dualităţi şi dualisme în care s-a cufundat filozofia modernă se datorează în primul rând pierderii acestei facultăţi de cunoaştere intermediare pe care o numim spirit. De aceea nu putem spune despre Aristotel că era empirist, deşi cunoaşterea lumii sensibile a jucat un rol

important în gândirea şi opera sa. După cum nu putem spune nici despre Platon că era „raţionalist", deşi ştim de asemenea cât cântăresc în sistemul său Ideea, inteligibilul şi cunoaşterea raţională. Toate aceste dihotomii nu au sens decât într-o lume scindată, dualistă, dihotomică, într-o lume care a pierdut spiritul ca vehicul, ca mijlocitor între idee şi realitate, între imagine şi corp, între fantasmă şi adevăr. Prin spirit omul „sesiza" realitatea ideilor, iar realitatea căpăta sublimul idealităţii. Spiritul este acea facultate care face „materia" străvezie, transparentă şi prin care omul vede „corpul" lui Dumnezeu. În absenţa spiritului, transcendenţa nu poate fi niciodată *reală*; numai în şi prin spirit transcendenţa se realizează.

De aceea Descartes încearcă să-l obţină pe „Dumnezeu" prin puterile propriei minţi, ale propriului intelect sau raţiune. Un lucru care li s-ar fi părut cu totul absurd atât lui Platon, cât şi lui Aristotel, pentru care realitatea suprasenzorială, transcendenţa în general, nu poate fi cunoscută prin intelectul obişnuit. După cum demonstraseră fără putinţă de tăgadă sofiştii – mintea de una singură, captivă exclusiv propriului său exerciţiu, nu poate descoperi nimic altceva decât... nimicul. Dialogul socratic e tot o experienţă de ordin spiritual – pe care introspecţia carteziană nu reuşeşte să o reconstituie. Cunoaşterea este literalmente o naştere, adevărul este un copil care trebuie moşit, asistat pentru a se naşte. A spune despre adevăr că este un copil înseamnă orice altceva decât a spune că pot să construiesc întreaga cunoaştere şi adevărul lumii pornind doar de la puterile propriului intelect. Adevărul-copil este rodul unei legături *erotice*, al unei legături guvernate de un daimon, *Eros*, el însuşi *fiinţă intermediară*, aparţinând atât celor de sus, cât şi celor de jos, atât celor bogate, cât şi celor sărace, atât fiinţei, cât şi nefiinţei – prefigurare abstractă, teoretică şi simbolică a ceea ce va însemna în creştinism Sfântul Duh sau Sfântul Spirit, mijlocitor între Dumnezeu şi Om, cel care îl face posibil pe Dumnezeul-Om.[7]

Raţiunea carteziană şi „simţurile" empiriştilor deschid drumul autofundării subiectului. Simţurile vor da seama de felul în care subiectul poate cunoaşte transcendenţa senzorială, mintea va da, la rândul său, seama de felul în care subiectul poate cunoaşte transcendenţa metafizică, îl poate cunoaşte pe Dumnezeu. Putem vedea în acest caz repetându-se scenariul arhetipal al căderii în păcat: Adam vrea să-l cunoască pe Dumnezeu prin el însuşi, prin propriile puteri, fără mijlocitor, fără intermediar, fără duh. Or o asemenea cunoaştere – fără intermediar – este, cum am spus, o cunoaştere *căzută*, la rândul ei, pradă dualismului, despărţirii, sciziunii: este cunoaştere a Binelui şi a Răului, a vieţii şi a morţii, sau, în cartezianism, o cunoaştere a sufletului şi corpului, a lui *res cogitans* şi *res extensa*, sau, la empirişti şi, mai târziu, la Kant, o cunoaştere empirică şi matematică, *a priori* şi *a posteriori*.

Filozofia modernă postcarteziană (prin care înţelegem şi postempiristă) se va zbate în încercarea, inconştientă de cele mai multe ori, de a găsi *legătura* dintre subiectul cunoscător şi obiectul cunoscut – fie acesta realitate empirică sau metafizică. Or, în absenţa spiritului, acest fapt este imposibil. Fără spirit nu se poate explica cum ceea ce este *dincolo* de mine, în afara mea (alteritatea obiectuală sau personală) pătrunde în interiorul meu, devine „al meu", rămânând în acelaşi timp „al său". Legătura dintre mine şi transcendenţă fiind ruptă, „celălalt" va fi *re-construit* pornind exclusiv de la mine însumi (este ceea ce face Rousseau sau mai târziu Husserl), de la *sentimentele mele*, de la propriul meu „interior". Pentru a exista în afara mea, *celălalt* este necesar să existe mai întâi *în* mine însumi, realitatea sa exterioară este o obiectualizare, o materializare a „ideii" sale aflate mai întâi înlăuntrul meu. Îl pot înţelege pe celălalt, îl pot percepe pe celălalt doar ca *alt* eu, un eu exterior, distinct de *mine-însumi*. Temeiurile afective solicitate în acest caz de fundarea celuilalt – iubirea, compasiunea etc. – nu sunt suficiente, ele nu spun decât că omul

este închis în el însuşi şi nu poate concepe exterioritatea dacă nu o cultivă în prealabil în capsula sa subiectivă. Iubirea – chiar şi cea creştină, invocată în efortul de reconstrucţie a alterităţii – este de aceea tot o „formă de autosuficienţă". Iubirea autentică nu este posibilă în absenţa „mijlocitorului", a spiritului, a *daimon*-ului, a Sfântului Duh. La fel, şi admiraţia sau mila nu se pot exercita decât întru „al treilea" termen, întru spirit, şi de aceea aceste sentimente sunt sentimente spirituale. Nimic nu mă poate face să admir o persoană sau să-mi fie milă de ea întrucât între mine şi ea există o diferenţă absolută, o ruptură de nivel ontologic. Oricât m-aş strădui să regăsesc o situaţie în care celălalt este eu însumi sau o variantă a mea însumi, aşa ceva îmi este, psihologic, imposibil – celălalt rămâne altul, în pofida oricărei încercări de a-l apropia folosindu-mă de facultăţile obişnuite ale psihismului meu. A-l iubi pe celălalt – indiferent că este om sau Dumnezeu – nu devine posibil decât printr-o altă capacitate, printr-o altă „putere", o putere spirituală, mijlocitoare între mine şi el. Pot să-l iubesc, admir sau să-mi fie milă de celălalt doar întru spirit. Spiritul este ceea ce mă face să percep transcendenţa deopotrivă ca exterioară şi intimă, deopotrivă ca altul şi ca eu însumi.

Rămâne în schimb o întrebare. Ce anume a dus la cenzurarea şi în cele din urmă la dispariţia acestei facultăţi atât de importante, la acest intermediar care ne permite perceperea personală a transcendenţei? Un rol important în cenzurarea spiritului îl joacă desigur origenismul şi gnosticismul. Nu este deloc întâmplător că astăzi asociem spiritul cu mişcările „spiritualiste", ezoterice, oculte şi eretice. „Spiritul" juca şi încă joacă în cadrul acestor mişcări un rol esenţial – el este vehiculul care permite individului o relaţie *personală* cu transcendenţa. „Mijlocitorul" dintre individ şi transcendenţă este prezent în interiorul persoanei, ceea ce relativizează rolul asumat de Biserică ca exclusiv intermediar şi mijlocitor între

credincios şi Dumnezeu. Biserica nu putea privi cu ochi buni această personalizare a relaţiei cu transcendenţa, în ciuda valorizării supreme a persoanei în cadrul creştinismului. Găsim în această opoziţie a Bisericii motivul principal al estompării rolului spiritului, deşi acest rol a fost deseori subliniat de chiar Părinţii Bisericii. Biserica sacrifică spiritul şi pune în surdină a treia persoană a divinităţii – Sfântul Duh – tocmai pentru a-şi salva propria-i importanţă şi rolul său de mijlocitoare, de intermediar între credincios şi Dumnezeu. Biserica îşi rezervă exclusiv rolul spiritualului, Biserica devine întrupare a Spiritului, a Sfântului Duh – idee pusă în scenă prin exclusivitatea administrării tainelor de către clerul învestit cu „har". Iniţial însă, harul se putea revărsa asupra oricui – din interiorul şi din afara Bisericii –, căci, să amintim, „unde sunt doi sau trei, adunaţi în numele Meu, acolo sunt şi Eu în mijlocul lor" (Matei 18:20). Biserica se opune individualismului relaţiei dintre om şi Dumnezeu – şi acesta este motivul fundamental pentru care învăţătura despre Sfântul Duh a devenit cumva ezoterică. Astăzi credinciosul obişnuit nu ştie mai nimic din ceea ce însemna spiritul sau Sfântul Duh, acesta fiind amintit doar ca un automatism ritualic. Lupta împotriva ereziilor, cruciada împotriva catharilor de pildă, lasă urmări dramatice: escamotarea spiritului, „ştergerea" din memoria credincioşilor a rolului său de „mijlocitor" între ei şi transcendenţă. Biserica va prefera să acorde atenţie exclusivă relaţiei dintre Tată şi Fiu, dintre Dumnezeu şi Iisus Hristos – şi, indirect şi implicit, tocmai prin escamotarea spiritului, va juca pentru credincioşii ei rolul Sfântului Duh. *Credinciosul nu se poate îndumnezei şi înduhovnici decât prin biserică, nu şi în afara ei.* De aici enorma reţinere, ba chiar ostilitate cu care Biserica a întâmpinat mişcările „individualismului" creştin – ilustrate de anahoretism, ascetism şi misticism. Geniala invenţie a lui Ioan Casian aduce anahoretismul în interiorul religiei creştine, organizând colectivităţi de „singuratici" sub jurisdicţia

Bisericii. Misticismul rămâne mereu o provocare pentru Biserică, fiind cu greu „înghiţit" de autorităţile ecleziastice, acceptat numai după îndelungi probe de fidelitate şi de obedienţă a „experimentaliştilor" spirituali. Cel mai mare duşman al Bisericii creştine nu este necredinciosul sau ateul, ci ereticul, cel care îndrăzneşte să vorbească despre Dumnezeu în afara Bisericii, fără aprobarea şi „binecuvântarea" establishmentului religios.

Potrivit lui Philip Sherrard[8], vinovat pentru obliterarea spiritului din rândul facultăţilor umane şi pentru postularea dualităţii suflet–corp este Toma din Aquino. Dacă părinţii creştini preiau de la Platon ideea posibilităţii participării a două substanţe diferite, pentru Toma din Aquino, care judecă conform logicii aristotelice, acest lucru devine o imposibilitate logică. Consecinţa este că sufletul este afirmat ca o substanţă de sine stătătoare, raţională, care are nevoie de trup doar pentru a-şi putea exercita mai uşor facultăţile intelectuale.[9] Această distincţie a fost preluată şi radicalizată de Descartes, care impune dualismul ca mod de a gândi relaţia dintre suflet şi corp. Cele două substanţe, *res cogitans* şi *res extensa*, sunt complet separate şi nu mai comunică decât în timpul vieţii printr-o unire *pineală* a lor, nu mai există între cele două substanţe decât o legătură *glandulară*.

Deşi trecuse un timp suficient de îndelungat pentru ca spiritul să fie făcut uitat de violenta mişcare împotriva acestui vehicul „personal" de deplasare înspre transcendenţă, totuşi el este redescoperit într-un mod aproape spontan şi uneori fără a fi numit ca atare, ca urmare a protestantismului. Nu este deloc întâmplător că spiritul revine în forţă odată cu Hegel, în cadrul hermeneuticii religioase (Schleiermacher) şi al constituirii ştiinţelor spiritului (Dilthey). Cel eliberat de sub interdicţia de a stabili o relaţie personală cu transcendenţa este nevoit să regăsească în el însuşi vehiculul, mediul,

mijlocitorul sau intermediarul – ocultat şi cenzurat atâta vreme de Biserică.

Astăzi „spiritul" a rămas în posesia exclusivă a mişcărilor spiritualiste, de prost renume, a ocultismelor şi a ezoterismelor. Dincolo de o anumită îndreptăţire a unor astfel de minimalizări – trebuie să păstrăm clar în minte această achiziţie, această descoperire: mişcările spiritualiste sunt de prost renume *tocmai* din cauza termenului „spirit", termen prohibit, întrucât cel care îndrăzneşte să creadă că deţine spirit sau că este sub inspiraţia Sfântului Duh aduce atingere monopolului Bisericii asupra relaţiei dintre individ şi Dumnezeu.

Cu toate acestea, se simte tot mai mult nevoia omului de astăzi de a recupera un termen, tocmai acest termen cenzurat. Pe fondul unei emancipări de Biserică, al unei libertăţi de gândire, al unui individualism tot mai pronunţat – nevoia de spiritual devine tot mai acută. Omul nu mai crede sau nu se mai lasă îndrumat în eforturile sale de „apropriere" a transcendenţei de o instanţă ecleziastică. Într-un anume sens Biserica însăşi a devenit ceva mai relaxată sau mai slabă în această privinţă. Aşa încât nevoia de spiritual răbufneşte liber, de cele mai multe ori fără să se ştie ce înseamnă substantivul care stă la baza adjectivului mult folosit. Astfel, vorbim de un inconştient spiritual (vezi Larchet, *Inconştientul spiritual*), de o inteligenţă spirituală (Danah Zohar, Francesco Torralba[10]), de logoterapie (Victor Frankl), dar nu mai ştim foarte clar ce înseamnă spirit.

O excepţie importantă o reprezintă Ioan Petru Culianu, cu lucrarea sa *Eros şi magie în Renaştere*. Culianu zugrăveşte în cartea sa tocmai ceea ce însemna spiritul, acest vehicul „natural" de călătorie „supranaturală", acest mijlocitor care face posibil ca partea să fie inclusă într-un întreg, ca eu şi tu să alcătuim un „sistem", un „împreună" şi să putem comunica, adică să ne putem „co-unifica".[11] Vasile Dem. Zamfirescu alocă şi el o mare atenţie acestei teme a relaţiei dintre suflet şi spirit[12]. Nu trebuie uitaţi, desigur, Max Scheler, J. Evola, R. Guenon, G. Scholem, Giorgio Agamben[13] – cu contribuţii esenţiale la „ştiinţa spiritului".

Aşa cum remarca un exeget, este semnificativă similaritatea de destin în cazul lui I.P. Culianu şi al personajului-cheie al studiilor sale religioase, Giordano Bruno. Ambii sunt executaţi, ambii mor prin moarte violentă. Tema fundamentală a lui Bruno şi a lui Culianu este tocmai fundamentul tuturor legăturilor, legătura legăturilor, baza tehnicilor magice şi spirituale de desăvârşire a omului.

Partea I

AVATARURILE IUBIRII

Agape şi autarhie. Puterea iubirii creştine

S-a vorbit foarte mult despre diferenţa dintre creştinism şi adevăratul Iisus Hristos, dintre Biserică şi Evanghelii, despre mistificarea la care este supus *adevăratul* Iisus pentru a fi confecţionat Hristosul dogmatic, cultual, religios. Descoperirea unei asemenea rupturi a produs la rândul ei rupturi în sânul Bisericii, reforme, reformatori, alte biserici... Ai impresia că textul sacru este doar un ecran alb pe care se proiectează propriile imagini, dorinţe, credinţe sau că filmul Evangheliilor curge paralel, fără nici o legătură, cu filmul credinţelor noastre. Biblia este o *tabula rasa* pe care fiecare epocă sau fiecare om îşi desenează dumnezeul său, o formă gata să cuprindă orice conţinut sau mai exact un conţinut – de o plasticitate extremă – gata să îmbrace orice formă. Evanghelia este lutul din care omul îl modelează pe Dumnezeul său, peste care suflă viaţa dorinţelor, ideilor, credinţelor sale. Nu există probabil operă mai deschisă decât textul sacru, generator al unei hermeneutici nesfârşite, al unei infinite interpretări.

Oricine stăruie puţin mai mult asupra cărţii sfinte are impresia – mai devreme sau mai târziu – că surprinde o contradicţie crasă, flagrantă, între textul Evangheliilor şi *imaginea* lui Iisus. Simpla ei lectură personală este primul pas spre erezie şi nu întâmplător accesul la acest text a rămas multă vreme prohibit. Paradoxal, tocmai acest text infinit tinde să abolească orice interpretare, să se impună *ca atare*, într-un ceremonial al literalităţii pure. Liturghia – intonarea cultică a

diferitelor fragmente din Sfânta Scriptură – are drept ideal refacerea univocității Cuvântului primordial, divin sau adamic. Scos de sub imperiul obișnuit al ambiguității și echivocității, cuvântul acesta – al cărui sens coincide cu forma, al cărui corp se identifică cu sufletul său – capătă puteri sesamice, devine un cuvânt *poruncitor*. Numai un asemenea cuvânt poate opera asupra lucrurilor exterioare, căci el a depășit, în sine mai întâi, diferența ontologică dintre *exterior și interior*, dintre *înăuntru* și *în afară*.

Totuși, nu e greu să constați că, în ciuda diferitelor interpretări și reinterpretări ale textului sacru, imaginea lui Iisus rămâne relativ constantă pe parcursul a două mii de ani de creștinism sau, mai bine zis, de *creștinisme*. Indiferent de felul în care s-a redefinit creștinismul în mișcările reformatoare, în protestantism și neoprotestantism, calvinism, luteranism, imaginea lui Iisus este, în linii mari, neschimbată. Dincolo de diferențele dogmatice dintre ele, cele două mari confesiuni creștine – catolicismul și ortodoxia – aderă, propagă și proclamă una și aceeași imagine a Mântuitorului. Atributele esențiale ale lui Iisus Hristos le regăsim pretutindeni în orice zonă a creștinismului ne-am plimba: la nord sau la sud, la est sau la vest. Desigur, multe nuanțe specifice, coloraturi diferite, tonalități distincte. La Vest – un Iisus răstignit, al durerii, al morții; la Răsărit – un Iisus al Învierii, al bucuriei, al vieții; la nord – un Iisus matur, muncit și chinuit; la sud – un Iisus lăptos, copilăros, purtat în brațe. Dar pretutindeni Iisus este Mielul sacrificat, Bunul Învățător, Mirele, Lumina lină, cel de o nesfârșită blândețe, Nevinovatul, Cel fără de păcat, Blândețea întruchipată, cel preaplin și cel preademn de iubire. Iisus ne învață să iubim și o face prin exemplul său personal, El Însuși fiind cel care, purtat doar de iubire, „s-a pogorât din ceruri" și s-a lăsat răstignit pentru a ne mântui pe noi, păcătoșii. Iisus – indiferent de creștinul care-l adoră – este bun, blând și iubitor.

În cele ce urmează sunt interesat să aprofundez relevanța filozofică a iubirii creștine – ca punct de cotitură în istoria gândirii religioase și deci politice, economice și sociale –, ca răsturnare a vechii ordini și instaurare a uneia noi. Întrebarea la care doresc să răspund este: de ce acest sentiment, iubirea, este punctul nodal al istoriei umane, sentimentul ce separă două ere?

Religia creștină a fost numită, cum se știe, religia iubirii. În opoziție cu Iahve, care încerca să reinstaleze dreptatea cu orice preț, chiar cu prețul seminției umane și animale (potopul lui Noe), Iisus instaurează domnia iubirii, chiar cu prețul dreptății. Iisus introduce algoritmul aparent paradoxal al iertării pentru a rezolva problema insolubilă a nedreptății: iubirea trebuie să surclaseze nevoia noastră de dreptate. Când iubirea depășește nevoia de dreptate – apare fenomenul paradoxal al iertării.

Aceasta e o mișcare „filozofică" de răsturnare a perspectivei *ontologice* asupra dreptății înspre o perspectivă *antropologică*. Iisus face, în religie, același salt pe care l-a făcut Socrate în filozofie.[1] „Fizicaliștii" Vechiului Testament căutau o ordine divină obiectivă, *reală* în universul în care trăiau, așteptându-se ca Binele și Dreptatea să triumfe în modul cel mai clar și cel mai concret asupra răului. Tensiunea permanentă dintre acest orizont de așteptare și faptele care-l contrazic produce o stupoare religioasă permanentă, un *mysterium tremendum* ce vibrează la maximum în Cartea lui Iov, în Psalmi, în Ecleziast, toate acestea fiind încercări de teodicee, de înțelegere a prezenței răului într-o lume creată de un Dumnezeu bun.

Iov, omul desăvârșit de bun și plăcut lui Dumnezeu, este nedreptățit într-un mod cutremurător printr-o înțelegere „la nivel înalt" între Dumnezeu și Diavol. Prietenii săi încearcă să-l convingă, într-o bună și îndelungată tradiție, că orice rău pe care-l suferim este *efectul unei cauze*, respectiv al greșelilor comise de noi, căci altfel ar însemna că nedreptatea există în lumea creată de Dumnezeu, ceea ce ar fi *inacceptabil*. Iov

are curajul să respingă, pe mai multe planuri, această teză, altminteri foarte ortodoxă. Iov nu doar că nu se recunoaşte vinovat, dar, mai mult, îi refuză lui Dumnezeu, în cazul în care totuşi I-ar fi greşit, însuşi dreptul de a-l judeca şi de a-l pedepsi. Diferenţa dintre cei doi, crede Iov, este într-atât de incomensurabilă, încât e inimaginabil ca Dumnezeu să se judece cu omul. „Cine sunt eu, Doamne, şi cine eşti Tu ca să te judeci cu mine?" Tot clamând măreţia incomprehensibilă a lui Dumnezeu, care nu i-ar permite Creatorului să se „pună" la acelaşi nivel cu creatura sa, Iov ajunge finalmente să înţeleagă aceeaşi afirmaţie de la celălalt capăt al ei: omul este prea mic să-l judece pe Dumnezeu însuşi, iar prezenţa răului în lume intră în zona misterelor care ne fac să-l glorificăm şi mai umil pe Dumnezeu.

În Psalmi răul este identificat, simplu, cu duşmanul, vrăjmaşul, psalmii fiind variaţiuni pe tema: „Dumnezeu există, deci duşmanul trebuie să piară". Psalmii sunt tot atâtea invitaţii către Dumnezeu de a-şi dovedi puterea şi dreptatea înlăturându-i pe duşmanii pe care-i avem, ajutându-ne în luptele pe care le ducem, făcându-ne să triumfăm peste inamici. Nu există aici nici o subtilitate şi nici o concesie, nici o grijă teologică nu-l apasă pe psalmist: Dumnezeul meu nu este al tuturor şi, în nici un caz, nu este şi al duşmanului meu, lipsit de protecţia Atotputernicului şi aflat sub jurisdicţia părţii adverse. (Asocierea duşmanului cu Răul este atât de puternică, încât, într-o îndelungată tradiţie, numele Diavolului este Vrăjmaşul.)

În sfârşit, Ecleziastul propune o viziune resemnată, tristă, în care „binele" unui om se reduce la constatarea faptului că binele nu există în lume, nici în sensul dreptăţii (cei răi o duc mai bine decât cei neprihăniţi), nici în sensul utilităţii (nimeni nu se alege cu nimic din truda sa). Probabil că nu mai există nici un alt text în care soarele să fie laitmotivul unei atât de întunecate viziuni. Lumea *sub-solară* a Ecleziastului este o lume în care nu se întâmplă nimic nou, în care roata strâmbătăţii lumii este într-o veşnică mişcare. Şi în care pesimismul

se converteşte, paradoxal, într-un hedonism destul de sumbru... Oricum, Ecleziastul este cel mai apropiat de revoluţia „socratică" a lui Iisus, transferând în registrul subiectivităţii întreaga problematică pe care altminteri Vechiul Testament o tratase în registrul obiectivităţii justiţiei divine.

Iisus – un Socrate divin

Iisus răstoarnă perspectivele: Binele şi dreptatea divină nu mai trebuie căutate în afară, ci înăuntru, în noi înşine. Dumnezeu este de găsit în inima noastră, iar dreptatea Lui începe de la noi, din noi şi în primul rând cu noi, ca îndreptare a noastră înşine. În revelaţia cristică centrul se mută de la lume la om, de la obiect la subiect, de la transcendent la transcendental. „Împărăţia lui Dumnezeu este în inima voastră", zice Iisus Hristos, instaurând astfel ruptura dintre tradiţia „fizicalistă" a profeţilor Vechiului Testament şi tradiţia „socratică" a Noului Testament. Mesia, Regele aşteptat de iudei, rege în sensul cel mai propriu şi cel mai politic, este detronat din mentalul evreiesc de către Iisus, care-l substituie cu un mântuitor al sufletului, cu un rege lăuntric, al inimii. Prin moartea lui, Iisus îl crucifică o dată pentru totdeauna pe acel Rege al Iudeilor, redus la o prezenţă caricaturală, demnă de batjocură, complet neputincioasă, încununată cu spini. Revoluţia spirituală manifestată de Hristos este ireversibilă, orice revenire la viziunea onto(teo)logică este imposibilă, inclusiv pentru spaţiul religiei iudaice, care se dezvoltă de acum înainte mai ales într-o dimensiune mistică, subiectivă. „Iată că Tu Te aflai înlăuntrul meu, iar eu în afară, eu acolo, în afară, Te căutam şi dădeam năvală..." Cuvintele din *Confesiunile* Sfântului Augustin exprimă în mod desăvârşit această schimbare a planurilor, pe cât de simplă, pe atât de dramatică. Trebuie într-adevăr o scânteie de geniu sau o inspiraţie supraumană

ca să realizezi că fundamentul lumii este *eul însuşi*, că „dacă nu am fi, nu s-ar povesti", că exterioritatea cea mai irefutabilă, cea mai indenegabilă şi cea mai evidentă este legată de interioritatea noastră printr-un fir mai subţire decât al unei pânze de păianjen, mai invizibil decât al unei raze de lumină, mai inefabil decât adierea unei presimţiri. Acest firicel al fiinţării mele leagă lumea toată, îi dă formă, chip, realitate, existenţă. O configurează. O face să fie. Dumnezeu însuşi devine, teribilă consecinţă, un corelat al conştiinţei mele. Monahismul şi misticismul nu sunt posibile decât cu preţul unei asemenea răsturnări, decât după ce conştiinţa a suferit cutremurul care o aduce în faţa ei înseşi, după ce eul a căpătat o demnitate care-l pune în termeni de egalitate cu Dumnezeu însuşi. Eu însumi creez lumea prin simplul act al percepţiei mele, pentru mine nu există şi nu poate exista decât lumea care este făcută posibilă de mine însumi, de existenţa conştiinţei mele. Durerile pe care le suferim şi bucuriile de care ne bucurăm există ca atare doar întrucât şi numai într-atât încât ne afectează, doar întrucât şi numai într-atât încât le resimţim. Este ceea ce simte sinucigaşul când îşi ia viaţa, când înţelege că centrul tuturor suferinţelor este în el însuşi şi că toată lumea poate fi abolită prin autosuprimare. Ucigându-se pe sine, sinucigaşul ucide de fapt, dintr-o singură lovitură, întreaga lume: şi o face în deplină cunoştinţă de cauză, acesta fiind motivul pentru care suicidul a fost considerat un act de o agresivitate supremă, păcat mortal, mai grav decât orice homicid.[2]

Iisus îi învaţă pe discipolii săi că ei sunt „sarea pământului" şi „lumina lumii" (Matei, 5:13-14), că *sensul* lumii, în sensul său primordial, etimologic, literal, de *simţire* a lumii, de *simţ al lumii*, este strict dependent de noi şi că operând asupra noastră înşine operăm asupra lumii întregi, asupra lui Dumnezeu însuşi. Poate ne e greu astăzi, după mai bine de două milenii de filozofie şi religie a subiectivităţii, să înţelegem importanţa teribilă a acestei răsturnări în istoria mentalităţii şi sensibilităţii omului.

Meritul creştinismului nu constă în introducerea acestei noi şi revoluţionare perspective – înaintea lui Hristos filozofii antici, de la Socrate până la stoici, nu s-au ocupat cu altceva decât cu promovarea şi teoretizarea ei –, ci în con-*sacrarea* acesteia, în transformarea ei în religie şi astfel în popularizarea ei la scară universală. Dacă stoicii nu au reuşit să impună această nouă perspectivă la nivelul maselor este pentru că au fost şi au rămas filozofi, pentru că declamaţiilor lor le-a lipsit orice element hieratic, devoţional. Să fi fost mai puţin modeşti, să fi invocat o ascendenţă divină, să se fi revendicat de la o tradiţie sacră... şi azi am fi sărutat în biserici cu porticuri icoanele aureolate ale lui Seneca sau ale lui Marc Aureliu, iar în loc de liturghie am fi ascultat *Scrisori către Luciliu* sau *Gânduri către sine însuşi*.

Nazarineanul a avut însă această inspiraţie, cu adevărat divină, de a prelucra stoicismul în rafinăriile Ierusalimului şi de a-l exporta înapoi în Europa ca produs finit sub formă de religie. Aşa şi numai aşa se explică succesul pe care l-a avut creştinismul în Europa: el fusese pregătit de o întreagă tradiţie filozofică prealabilă, căreia îi conferă lustrul religiei. De altfel, filozofia greco-latină şi creştinismul s-au împăcat atât de bine în decursul timpului, s-au susţinut atât de eficient, încât Platon şi Aristotel au fost socotiţi drept „precursori în ordine naturală ai lui Iisus Hristos". Socratismul, platonismul, aristotelismul şi stoicismul au fost topite în substanţa fierbinte a creştinismului – metafizică a subiectului tradusă într-o limbă accesibilă poporului. Singura diferenţă dintre stoicism şi creştinism este terminologică: dacă pentru Seneca *Logos*-ul e Binele Suprem, raţiunea universală, principiul şi finalitatea tuturor lucrurilor, pentru Apostolul Ioan *Logos*-ul e Dumnezeu însuşi. Iar oamenii se închină mai degrabă la Dumnezeu decât la *logos*-ul abstract, al filozofilor. Cu atât mai mult când Dumnezeul-*logos* se şi întrupează în chip de om în carne şi oase. De altfel, stoicii, la fel ca şi creştinii, recomandă iubirea ca atitudine fundamentală faţă de alteritate, însă, spre

deosebire de creştini, nu e vorba despre alteritatea concretă, a celuilalt, ci de o alteritate abstractă, a destinului sau a logosului.

La întrebarea fundamentală: cum pot accepta răul prezent în lume, stoicii răspund, la fel ca şi creştinii: printr-o modificare a percepţiei noastre, a părerii noastre asupra lui. *Considerând* tot ceea ce se întâmplă ca fiind un bine (al universului, al raţiunii, al Logosului, chiar dacă nu pot înţelege în totalitate, concret, motivele pentru care lucrurile se derulează într-un fel, şi nu în altul), răul dispare ca prin farmec. Un lucru este rău numai atâta timp şi numai în măsura în care îl consider rău; dacă voi crede că răul este, de fapt, un bine, acesta chiar devine bine, iar eu pot obţine împăcarea, liniştea, fericirea.

Răul provoacă ura, binele – iubirea. Iubesc ceea ce e bine, urăsc ceea ce e rău. Este cu adevărat revoluţionar momentul în care omul conştientizează că această relaţie îl face captiv unei condiţionări teribile, că îi reduce libertatea la o simplă expectativă: aştept, cred, sper, mă rog ca binele să triumfe şi să-mi parvină. Aştept, cred, sper, mă rog ca Dumnezeu să răsplătească binele cu bine şi cu rău răul. Pe lângă această condiţionare (singurul lucru pe care-l pot face, în mod activ, este să veghez asupra faptelor mele, să nu greşesc pentru a nu fi pedepsit şi să fac binele pentru a fi răsplătit), omenirea este contrariată de o constatare pe care o face cu fiecare generaţie: răul domneşte, nedreptatea triumfă, distribuirea binelui şi răului pare să rămână indiferentă la faptele indivizilor. Momentul în care omul a conştientizat că o simplă, dar nu mai puţin paradoxală răsturnare a implicaţiei *bine → iubire, rău → ură* în implicaţia *iubirea → binele*, respectiv *ura → răul* a produs o revoluţie fără precedent şi ireversibilă în sensibilitatea şi mentalitatea umanităţii. „Momentul" de care vorbim înseamnă de fapt o succesiune de episoade, de evenimente, de uimiri, de dispute, de argumente, de raţionamente, de metafore. Sfârşitul unei lumi vine „uşor ca un fur", însă odată pătruns în casa sufletelor noastre e imposibil să-l mai alungăm

vreodată. Gândul teribil că eu sunt centrul lumii, că fără ochii fiinţei mele lumea nu există şi că pot schimba obiectul perceput prin *modificarea percepţiei mele asupra lui*, că nu există obiect fără subiect şi că obiectul poate fi supus complet subiectului, dar nu în sensul stăpânirii a ceva dat (stăpâneşte lumea!), ci în sensul creării lui („Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa" se poate citi ca: *Eul* este Calea, Adevărul şi Viaţa), a cutremurat lumea cea veche, *a obiectului*, şi a ridicat munţii ameţitor de înalţi ai lumii *subiectului*. Impresia subiectivă nu mai este pasivă, o oglindă a obiectului, o reacţie. „Impresia subiectivă" se transformă într-o facultate activă, care nu doar că intervine asupra obiectului, ci îl creează. Dacă în legea veche subiectul se orienta după obiect, în legea nouă obiectul se va orienta după subiect... Şi, oricât de blajine ar părea cuvintele lui Iisus, ele introduc în lume principiul subiectivităţii absolute, acela care face ca obiectul să depindă de subiect.

Centrul lumii este eul; interesul pentru lumea fizică, existentă în mod obiectiv, dincolo de eu, dispare, fiind înlocuit de interesul pentru dimensiunea morală a lumii. Exteriorul nu mă mai constrânge în nici un fel, eu îl pot stăpâni chiar dacă nu-l pot controla – iată teza aparent paradoxală a stoicismului. Departe de a se adapta la lumea exterioară, la destin, la ordinea lumii, stoicul foloseşte „supunerea" faţă de legile naturii numai în scopul stăpânirii ei. Stoicismul este, în egală măsură cu creştinismul, cea mai orgolioasă înţelegere a subiectului – aceea care-l divinizează pe om. La Seneca şi la Marc Aureliu idealul suprem al stoicului este de a deveni „asemenea zeului".

Iubirea creştină sau desfiinţarea realităţii exterioare a celuilalt

A pune subiectul drept temelie a lumii înseamnă a nu mai putea concepe alteritatea decât ca pe o extensie, ca pe un apendice al eului, ca pe o imagine a ta însuţi.

Iubirea este atât de dependentă de mine, atât de lipsită de legătură cu *obiectul* ei, încât poate să devină orice, inclusiv *iubire a vrăjmaşului*. Iubirea mă priveşte numai pe mine, nu mai este reglată, influenţată de nici un contact cu exteriorul, care este pur şi simplu desfiinţat şi reînfiinţat de libidoul meu.

O iubire autistă, care nu ţine cont de celălalt, o iubire mai rea decât ura este iubirea creştină. O iubire a duşmanului este o contradicţie, pentru că duşmanul, odată ce e iubit, nu mai este duşman, ci iubit, prieten. Dar creştinismul introduce această idee – cu efecte devastatoare pentru epocile următoare: iubirea nu desfiinţează duşmănia, iubirea creştină nu vrea să ştie de ce mă duşmăneşte celălalt şi să încerce să găsească pacea, acordul, concordia dintre mine şi el, ea nu este interesată decât ca celălalt să nu intre în mine, să nu mă afecteze cu duşmănia lui, ea mă face impenetrabil urii sale. În celălalt sens, iubirea creştină mă poate face ca – menţinând inamiciţia ca atare – să-l pot iubi şi distruge în acelaşi timp pe duşmanul meu, lucru care s-a întâmplat sute şi mii de ani de creştinism. „Cu iubire" şi cu grijă pentru mântuirea sufletelor lor s-au ars pe rug „vrăjitoarele", cu iubire şi cu credinţă s-au trecut prin foc şi spadă Americile... Inchiziţia îi iubea pe cei pe care-i tortura şi ardea pe rug cât se poate de creştineşte, contradicţia teribilă a „iubirii vrăjmaşului" le permitea această coincidenţă a contrariilor, a bătăii şi dragostei, a amorului homicid. Iubirea creştină nu este o iubire ce desfiinţează efectele urii şi ale adversităţii; a iubi creştineşte nu exclude posibilitatea anihilării celuilalt.

În era sau paradigma *obiectului* duşmanul este duşman. Îl urâm. Nu există decât trei variante: să-l omor, să mă ucidă sau să cad la pace cu el. Duşmanul îmi este *obiect*, mi se opune, mi se împotriveşte. Alteritatea i-o trăiesc ca alteritate *obiectivă*, sunt conştient de ea, nu încerc să mă eschivez de la trăirea ei sau să o îndulcesc. „Dinte pentru dinte, ochi pentru ochi." A iubi aproapele şi a urî vrăjmaşul... Iată înţelepciunea erei obiectului, în care sentimentele sunt *adecvate*

obiectului, în care între obiect şi modul său de receptare exista o strictă determinare, în care *a cunoaşte însemna a deveni asemenea obiectului cunoscut* (*homóiosis*). În materie de iubiţi, era obiectului înseamnă: Penelopa, Elena, Euridice, Patrocle, Ghilgameş – adică nume de oameni (uneori zei) în carne şi oase, fiinţe demne de a fi iubite prin ele însele, prin ceea ce *sunt*, graţie *fiinţei* lor, în mod – cu un cuvânt pe nedrept scos din uzul discursului îndrăgostit – *obiectiv*. Să dăm şi câteva nume de iubite / iubiţi în era subiectului: Beatrice, Dulcineea, doamna Bovary, Albertine – adică simple pretexte pentru o imaginaţie înfierbântată care ea abia produce, creează, însufleţeşte, „cristalizează" obiectul iubit. Iubirea în era subiectului este iubire de Pygmalion, o iubire auto-erotică, o iubire a unui subiect care nu poate iubi decât ceea ce a instituit el însuşi. „În sine", fiinţa iubită nu este mare lucru, o fiinţă ridicolă sau una care ar merita mai curând oprobriul nostru – fapt pe care-l realizăm când redevenim conştienţi, când mirajul dragostei (al auto-imbecilizării, conform lui Ortega y Gasset) s-a risipit. Pentru Stendhal, ca şi pentru Freud iubirea se naşte ca urmare a unui proces subiectiv, de investire sau de cristalizare a libidoului. În plus, Freud face o afirmaţie absolut revelatoare pentru întreaga eră a Subiectului: iubirea este în mod primordial (adică esenţial şi iniţial) iubire de sine, *libido* care ulterior se abate asupra unui „obiect" exterior. Aceeaşi idee o putem întâlni şi în alte variante: la Rousseau, care întemeiază întreaga viaţă în comun, întreaga societate pe două sentimente elementare: iubirea de sine şi repulsia faţă de suferinţa celuilalt. *Nota bene*: Rousseau nu vorbeşte, nu poate vorbi despre iubirea de celălalt, paradigma creştină nu-l poate lăsa nici să conceapă şi nici să trăiască aşa ceva. De iubit nu mă pot iubi decât pe mine însumi, singurul surogat de iubire faţă de celălalt este *mila*, adică repulsia faţă de suferinţa sa, şi aceasta concepută tot pornind de la mine însumi, de la proiectarea propriului meu eu asupra celuilalt (trăiesc suferinţa celuilalt *ca şi cum* aş suferi eu însumi). La Kant, iubirea

este *iubire din datorie*, o iubire fără sentiment, față de oricine și nimeni, iubirea față de un principiu, o iubire goală de obiect al cărei scop „în sine" este tot o „formă pură" care trimite exclusiv la propria mea egoitate, și nu la celălalt. Între iubirea-pasiune (inventată, conform teoriei controversate a lui Denis de Rougemont, de către trubaduri), iubirea frățească a așezămintelor monahale și iubirea proustiană există un fir roșu, o indisolubilă legătură: toate sunt manifestări afective ale unei subiectivități închise în sine, incapabilă de a comunica cu celălalt, impenetrabilă la alteritate în adevăratul sens al cuvântului. Cuvintele lui Iisus Hristos: „Iubește-l pe aproapele tău ca pe tine însuți!" pot fi considerate formula tuturor formulelor iubirii din era subiectului. Acest imperativ, alături de celălalt privitor la iubirea vrăjmașului, poate fi pus drept motto pe frontispiciul erei subiectului. Iubirea, în noul său înțeles, transmis foarte puternic de cele două imperative, exclude alteritatea și instituie domnia subiectivității pure. Eul este noua sferă imuabilă și eternă a ființei. Ființa „se dă" de acum înainte numai ca eu, numai ca subiect.

A-l iubi pe celălalt înseamnă a-l iubi ca pe *celălalt*, nu ca pe mine însumi. El este străinul care mă intrigă, ființa care mă neliniștește, cel în care aș vrea să mă topesc, o lume, un necunoscut, un univers ireductibil. Mai degrabă aș dori să-mi topesc persoana în cel iubit decât să-mi proiectez ponositul eu peste imensa și incomprehensibila lume a alterității ființei iubite. Vreau să mă pierd în tine, vreau să mă topesc în tine – îi șoptesc ființei iubite, fie că sunt bărbat sau femeie –, și nu „vreau să fii ca mine!" sau „te iubesc ca pe mine însumi!". Iubirea mă deschide spre celălalt, iubirea este fenomenul psihic prin care individualitatea renunță, într-un mod natural, la închiderea ei pentru a-l primi pe celălalt, eul nu mai este, în iubire, decât o poartă de intrare pentru Tu. În iubire te deschizi spre celălalt așa cum se deschide o floare, fără efortul implicat în asimilările obișnuite: învățarea, supunerea la reguli, ascultarea. Ceea ce în mod obișnuit se obține prin

efort – asimilarea noutății, a unui obiect exterior – în iubire se obține prin grație și într-un mod de-a dreptul voluptuos. De aceea a impune regula iubirii „ca pe tine însuți" înseamnă a te refuza deschiderii spre lume și spre celălalt *așa cum există* și a introduce, în loc, principiul *reducției transcendentale*. Îmi opresc deschiderea spre celălalt pentru a-l traduce în limba mea proprie, pentru a-l reduce la subiectivitatea mea. De aceea iubirea nu va mai putea fi concepută, de la Hristos încoace, ca un fenomen natural, ci ca unul artificial, derivat, mediat, obținut prin efort, ca datorie, ca imperativ moral, pe de o parte, iar pe de altă parte obiectul iubirii nu va mai fi conceput decât ca proiecție, ca reducere la *ego*-ul propriu, ca fantasmă ori iluzie, ca investiție făcută de subiectul cugetător. (Husserl construiește alteritatea ca alter-ego, pornind de la subiectivitatea transcendentală.)[3]

Vremurile în care Iubirea și Ura erau principii ale realității, elementele ultime ale lumii, forțele ei fizice, vremurile în care se vorbea despre atracția celor asemănătoare și respingerea celor opuse sunt de mult apuse. Iubirea nu mai are nimic obiectiv, iubirea este strict subiectivă, la bunul-plac al eului care face din celălalt o simplă extensie a sa, un pseudopod prin intermediul căruia se deplasează și se hrănește tot pe sine. Monadologia lui Leibniz, care concepe lumea ca pe un conglomerat de monade, de entități autonome și fără altă legătură în afara armoniei prestabilite, este o metafizică creștină în cel mai pur sens al cuvântului. Mai mult, este o „limbă" în care o întreagă eră, a subiectului, își scrie înțelepciunea.

Când Pitagora definea îndeletnicirea sa ca filozofie, ca iubire de înțelepciune, iubirea era considerată instrumentul de dobândire a cunoașterii supreme tocmai datorită capacității ei naturale de a ne deschide înspre un adevăr transcendent, de a ne revela o realitate ultimă, un lucru în sine. Înainte de a fi „cunoaștere de sine" și „reducție transcendentală" și explorare a formelor *a priori* ale sensibilității pure, filozofia a fost „cunoaștere a celor ce sunt și a celor ce nu sunt". Înainte

de a proclama omul ca „măsură a tuturor lucrurilor", filozofia a considerat omul un mediu prin care, în care şi graţie căruia lucrurile se deschid înspre adevărul lor, aşa cum scrie Heidegger referindu-se la filozofia presocratică. Prin contemplaţie (*theoría*) ai acces la realitatea în sine, contemplaţia stabileşte un contact intuitiv cu obiectul transcendent, aflat dincolo de subiect. În mare parte, obiectul filozofiei presocratice, cu tot fizicalismul ei, este transcendent, în vreme ce obiectul religiei creştine (ca ţinând de paradigma subiectului) este imanent, intrinsec subiectului. Dumnezeu este lăuntric omului, lumea însăşi este interioară, realitatea – inteligibilă sau sensibilă – se află înăuntru, în interior. (Sfântul Augustin, în *Confesiuni*, redă parcursul trecerii de la o înţelegere transcendentă a fiinţei, a lui Dumnezeu la înţelegerea imanentă a acestora; „există în noi ceva mai adânc decât noi înşine".)

Succesul creştinismului se datorează deci reinterpretării iubirii în acord cu idealul erei subiectului: autosuficienţa. Era subiectului capătă odată cu creştinismul un impuls decisiv: *celălalt* – cel care sfida până atunci, cu propria sa suficienţă, autosuficienţa subiectului – este preluat într-un proiect de autoconstituire, de autoîntemeiere. Tulburarea pricinuită de apariţia sa reală în câmpul conştiinţei mele şi toate scrupulele legate de obţinerea unei veritabile comunicabilităţi dispar: conştiinţa rămâne imuabilă în însăşi emoţia sa fundamentală – iubirea.

Aproapele ca ratare a unicităţii. Ura tribală şi ura concurenţială

Ratarea a existat şi nu a existat dintotdeauna. A existat pentru că primii oameni care au folosit săgeata sau lancea împotriva vânatului au experimentat-o direct: uneori nimereau ţinta, alteori nu. Vor fi avut un cuvânt, o imagine, o invocaţie prin care să desemneze nefericitul deznodământ al acestor activităţi vitale...? De altfel, sensul de bază al ratării a rămas până în zilele noastre... balistic: a rata înseamnă, la propriu vorbind, a nu nimeri ţinta sau, mai rău de atât, a nu ţi se aprinde praful de puşcă din flintă şi, pe cale de consecinţă, a nu putea nici măcar să tragi. Mă întorc la primii vânători. Nu se poate oare spune că o complexă conştientizare a experienţei ratării a dus la acele vestite prime opere de artă din istoria omenirii, e vorba despre picturile rupestre de la Altamira, Lascaux etc.? Desenarea animalelor pe pereţii peşterilor (folosite nu în scopuri locative, ci exclusiv în scopuri rituale) pare să fie profilactică, în conformitate cu logica gândirii magice potrivit căreia *reprezentarea* animalului prins, *nimerit* va face ca şi în realitate lucrurile să se petreacă întocmai. *Realitatea urmează imaginii.* Acest principiu continuă să ne domine dacă nu gândirea, cel puţin imaginaţia: căci din ce altceva izvorăşte reveria, dacă nu din credinţa adâncă, organică, inconştientă în forţa generatoare conţinută de zugrăvirea mentală a dorinţelor noastre *împlinite*?

În egală măsură, ratarea are un înţeles modern, romantic şi „personalist" – acela de (ne)realizare a celor mai profunde

posibilităţi individuale –, iar o atare problematică este relevantă exclusiv în contexte culturale definite de o dimensiune concurenţială. Or acest tip de ratare nu a existat dintotdeauna. Acest înţeles era necunoscut vânătorului din societăţile tradiţionale, colectiviste, bazate pe cooperare, coordonare, unde excepţiile erau rare şi, de cele mai multe ori... sacrificate. E greu de crezut că vânătorul din societăţile tradiţionale îşi dorea să şocheze tribul printr-un gest ieşit din comun, noutatea fiind privită atunci – ca şi în societăţile conservatoare de astăzi – cu o vigilentă circumspecţie. Până nu demult, în lumea rurală norma de comportament individual era dată de comandamentul: *să nu ieşi din rândul lumii!* Ordinea lumii trebuie păstrată cu sfinţenie, iar individul se poate înscrie în ea însuşindu-şi până în cele mai mici detalii cunoştinţele care-i permit repetarea ei nealterată. Ritualurile, sărbătorile, ceremonialele, iniţierile, confreriile – constituie *axis mundi* în cadrul societăţilor tradiţionale. Într-o societate tradiţională individul străluceşte prin absenţă, este cineva în măsura în care absoarbe şi se lasă absorbit de o tradiţie mai presus de el, de un adevăr transpersonal, unde „notele" prea originale sunt stridente. Ca fiind „originar", adevărul tradiţiei trebuie să se menţină departe de ceea ce numim azi creaţie originală. El trebuie repetat, recitat ca atare, respectat în integralitatea lui. Nu încape îndoială că creativitatea umană îşi găsea căile ei de manifestare, dar creatorii rămân anonimi, iar inovaţiile lor se topesc în aluatul deja existent al textelor „sacre", făcându-le să crească de la o generaţie la alta, ca şi când ar fi fost acolo dintotdeauna. Iar atunci când creaţiile devin atât de răvăşitoare încât nu mai pot fi integrate şi riscă să fondeze ele însele o (altă) lume, o nouă tradiţie – fie sunt atribuite intervenţiei divinităţii, fie sunt respinse ca instigări diabolice. Creator cu adevărat nu poate fi decât zeul – credinţă transmisă până azi în conotaţia religioasă, mistică a termenului „inspiraţie".

În timp ce o societate concurenţială este guvernată de principiul originalităţii şi creativităţii, în societatea tradiţională, cooperativă, proliferează, dimpotrivă, apocriful şi scrierile anonime. Astăzi suntem terifiaţi de gândul de a fi ca toţi ceilalţi, de a „descoperi din nou America" sau „apa caldă", de a spune banalităţi, imperativul categoric fiind descoperirea, inovaţia. Ratarea înseamnă ca viaţa să se desfăşoare sub semnul lui „nimic nou sub soare", înseamnă să fii un oarecare, un om de rând, la fel ca toţi ceilalţi. Societatea de azi nu mai este de vânători-culegători, ci de vânzători-cumpărători, unde idealul unei cât mai ample livrări-de-sine este condiţionat de o marcă proprie foarte bine definită, particulară, unică. „Ţinta" pe care o urmărim este unicitatea absolută – iar dacă nu reuşim să o „prindem" înseamnă că „ne-am ratat". Codul numeric personal unic se cere umplut de un conţinut corespunzător, la fel de unic şi de repede identificabil. Imaginea de sine a individului emerge din felul în care-şi concepe citadelele, individul de astăzi este un epifenomen... al cadastrului. La fel cum unei case îi corespund un nume de stradă şi un număr, riguros localizabile pe hartă, numelui şi prenumelui unui om *trebuie* să-i corespundă o personalitate inconfundabilă, nesuperpozabilă cu a oricărui altuia.

Nu încape nici o îndoială că o atare cultură a individualităţii, o asemenea sete de unicitate a produs adevărate minuni. Stau dovadă creaţiile literare, artistice, filozofice, descoperirile ştiinţifice, invenţiile şi inovaţiile tehnologice, improbabile într-o societate tradiţională şi colectivistă. Totuşi, o atât de puternică lumină vine şi cu o umbră pe măsură, cu o latură întunecată, cu un... dublu al ei, pe atât de reprimat, pe cât e de tulburător. Umbra acestei lumini, noaptea acestei zile este un tip aparte de ură: nu ura „normală" faţă de ceea ce este diferit, străin, faţă de ceea ce ne contrazice fiinţa, nu ura sau spaima tribală, ci, dimpotrivă, ura faţă de ceea ce ne reproduce întocmai, ura faţă de ceea ce ne seamănă până la indistincţie, ura faţă de ceea ce ne reflectă precum o oglindă.

Există, într-adevăr, o asemenea ură? La suprafață aproape totul contrazice o asemenea ipoteză. Explicația psihologică a empatiei și compasiunii se întemeiază pe capacitatea de a-l concepe pe celălalt, pe semenul nostru ca pe un alter-ego, de a proiecta propria noastră trăire și conștiință în interiorul unui trup a cărui senzorialitate îmi rămâne, prin definiție, inaccesibilă. Neuronii-oglindă sunt invocați adesea pentru a explica, fiziologic, o atare facultate. Religia și morala îmbrățișate de omul de azi exaltă aceleași valori ale compasiunii, milei, iubirii de aproapele, iubire împinsă de creștinism, cu sublima-i exagerare specifică, până la iubirea de vrăjmaș. Cum am putea atunci susține că nu iubirea, ci ura de aproapele, ura față de semenul nostru, ura față de ceea ce ne seamănă este definitorie pentru lumea noastră?

Să răspundem tot printr-o întrebare: am putea concepe un comandament precum cel al iubirii de aproapele într-o societate de vânători-culegători, caracterizată, într-un mod aproape natural, spontan, de cooperare, egalitate și proprietate nediferențiată? Nu apare „iubirea de aproapele" *ca lege* abia într-o societate stratificată, întemeiată pe proprietate, așa cum este și societatea iudaică, unde acest principiu este formulat în mod explicit? Nu apare ea într-o societate primitiv concurențială a cărei lege de funcționare este tocmai *eliminarea competitorului*, a rivalului, a celui care îmi seamănă cel mai mult, care face același lucru ca și mine, care *este* la fel ca mine? Să fie legea iubirii aproapelui impusă tocmai pentru a contracara sau pentru a domoli efectele urii primordiale față de „dublura" mea, ură izvorâtă din setea monopolistă a unei identități... unice?

Tematizarea iubirii de aproapele nu ar avea sens în afara unei societăți neconcurențiale, în cadrul uneia cooperative, guvernate de un principiu „dionisiac", al unificării. Dimpotrivă, iubirea de aproapele, și iubirea în general, își găsește un sens deplin în comunitățile fundamentate de un principiu

„apolinic", al individuației, al diferențierii cât mai pronunțate, al cultului formei unice, perfect definite și inconfundabile. Apolinicul – ca principiu al formelor și existențelor individuale – caracterizează societatea concurențială; erosul – ca și reglementările relațiilor interumane – ocupă un rol deosebit de însemnat în cadrul acestei societăți. Mitul lui Narcis nu poate fi înțeles decât în acest context al valorii absolute a individualității, Narcis fiind figura exemplară a autocontemplării formei unice pe care un om crede că o posedă. Numai într-o lume care a descoperit proprietatea, numai într-o societate a diviziunii claselor sociale și a concurenței, identitatea individuală poate avea un sens.

Urmând deci firul genealogic al „moralei" iubirii de aproapele, constatăm că mai veche decât ea este ura de aproapele, că această ură apare într-o societate concurențială ale cărei fundamente sunt credința în unicitatea absolută a persoanei mele și dorința de „a nu mai fi altcineva ca mine".

Iubirea de aproapele este concepută ca *iubire față de un dublu*, ca iubire față de un alt *ego*. Nu ni se cere să-l iubim pe cel care nu ne seamănă sau care nu are ca și noi, ci tocmai pe acela care ne seamănă întru totul, care are ca și noi, care este ca și noi însine. Departe de a se referi la ceva de la sine înțeles și natural, o asemenea poruncă capătă semnificație tocmai pentru că contracarează un imbold mai originar, acela al *eliminării* celui care-mi seamănă, a celui care este „ca mine însumi". Astfel, teoria lacaniană privitoare la natura concurențială a eului poate fi citită și ca expresie a unei profunde intuiții privitoare la geneza eului în societatea concurențială. *Eul* este în concurență cu sine însuși, cu „imaginea" lui – ca un fractal al societății concurențiale din care provine, căreia îi aparține și a cărei structură o reproduce în interiorul său.[1]

După cum am văzut, legea iubirii aproapelui nu are nici o semnificație în societățile tribale, închise, tradiționale. Pentru membrii acestor societăți nu doar că nu există o aversiune

față de asemănarea cu ceilalți membri, dar, dimpotrivă, asemănarea este cultivată până la identificarea ceremonială, rituală și orgiastic-dionisiacă. Scopul principal al ceremoniilor acestor comunități este anihilarea germenilor individuației, resorbirea oricăror particularități, instalarea unei comunități depline în care un singur suflet se manifestă în toți indivizii. Purtarea măștii, dansul, ritmul, repetarea acelorași gesturi, recitarea mantrelor, tatuarea unor desene-tipar, revendicarea de la un singur strămoș comun (totemul tribului), rolul central al riturilor de trecere / inițiere, al căror scop fundamental este asimilarea într-o confrerie sau mai precis asimilarea confreriei în individul acceptat să facă parte din ea, căci nu se poate spune că neofitul renunță la sufletul său individual pentru a absorbi spiritul comunității, ci mai curând că abia la momentul inițierii dobândește un suflet – care este sufletul comunității, toate acestea ne fac să credem că pentru aceste societăți tribale ar fi complet de neînțeles aversiunea societății noastre față de asemănător și identic, iar idealul de originalitate, unicitate și incomparabil, ar fi criticat pentru consecințele atomizatoare, disolutive. Pentru societatea tribală, „dușmanul", obiectul urii este cel diferit, opus, străinul, cel ce vine din altă parte, cel ce nu seamănă cu „tribul", cel cu un alt totem.

Întrebarea pe care o putem pune acum în modul cel mai direct: oare dacă ne-am întâlni față în față cu noi înșine – ne-am iubi, sau ne-am detesta / urî? Dacă ar exista un om perfect identic cu noi înșine – l-am cultiva, i-am căuta prietenia, ne-am înțelege cu el, sau, dimpotrivă, am face tot posibilul să-l exterminăm, să-l îndepărtăm, să-l facem să-și ia tălpășița de pe domeniul identității, care, prin definiție, nu poate suporta decât un singur rezident?

Motivul dublului este cunoscut teoreticienilor literaturii.[2] Faptul că el a apărut și s-a impus în modernitate, începând cu romantismul – purificându-se tot mai mult înspre sensul de copie identică –, demonstrează că augmentarea dimensiunii

concurențiale a societății (în Europa prin epoca industrială și postindustrială) produce o obsesie a revendicării unicității, exprimată – negativ – în fobia față de existența unui „dublu".

Cele mai cunoscute opere literare unde motivul dublului apare în cea mai pură expresie a sa, de copie identică. E vorba despre *Dublul* lui F.M. Dostoievski și *Omul duplicat* al lui José Saramago. În primul, un funcționar pe nume Iakov Petrovici Goliadkin este victima unei boli psihice care evoluează înspre autoscopie. „Dublul" său devine obsesia lui principală care amenință să i se substituie și să ocupe întreaga scenă a vieții sale, începând chiar cu „povestea" psihogenă, de factură erotică, care a și produs episodul de autoscopie. Mai precis Iakov Petrovici Goliadkin este îndrăgostit fără speranță de o tânără dintr-o familie bună; romanul se deschide cu episodul încercării lui de a lua parte la balul organizat în casa acesteia, intrarea însă fiindu-i refuzată cu brutalitate. Extrem de ofensat de tratamentul primit, Iakov Petrovici Goliadkin se târăște pe străzi până acasă, pe o vreme imposibilă, dorindu-și din toată inima să... „fie un altul", să „nu mai fie el". Și, cum inconștientul conspiră întru realizarea celor mai vii dorințe ale eroului, iată că un necunoscut foarte... bine știut îi iese în întâmpinare: este el însuși! Întregul roman prezintă tribulațiile tragice ale unui eu dedublat care, după o primă întâlnire destul de amicală cu sine însuși, începe să-și urască din toată inima această imagine autonomă care cel mai probabil reprezintă chiar „versiunea" lui cea mai bună, adică pe acel Goliadkin dinaintea declanșării bolii propriu-zise. În cele din urmă fantasma lui Goliadkin-secundul asistă la preluarea lui Goliadkin-originalul în trăsura doctorului de boli nervoase, conducându-l o bună bucată de drum, în stilul său săltăreț și vioi, de șmecher descurcăreț – cu care a reușit să-l scoată din minți, definitiv, pe „părintele" lui. Dublul reușește să saboteze și în cele din urmă să se substituie sursei sale, deși, ca să respectăm adevărul operei literare, trebuie spus că, în cele din

urmă, nu mai putem discerne între original şi copie, între sursă şi întemeiat, între nebun şi fantasmă – tot ce reţinem este lupta acerbă, concurenţa care se instalează între cele două ipostaze asemenea, identice.

În *Omul duplicat*, Saramago prezintă cazul unui profesor de istorie, Tertuliano Maximo Afonso, divorţat şi care trăieşte singur, deşi întreţine o relaţie cu o funcţionară de bancă, Maria da Paz, amor mediocru ce nu reuşeşte să-i încălzească viaţa mediocră, depresivă şi plină de plictis. La un moment dat, profesorul de istorie descoperă, urmărind un film pe o casetă video, un actor secundar care-i seamănă întru totul. Viaţa lui Tertuliano se transformă din acel moment într-o căutare obsesivă a „dublurii" sale, pe care reuşeşte să o descopere în cele din urmă în persoana lui Antonio Claro, căsătorit cu Helena. Rivalitatea dintre cei doi atinge niveluri dramatice şi groteşti, tragicomice, în cele din urmă cei doi hotărându-se să intre, voluntar, în farsa creată de întâmplarea oarbă şi să se substituie unul altuia în relaţiile lor conjugale. Astfel, Antonio Claro îşi va petrece noaptea cu prietena lui Tertuliano, Maria da Paz, urmând ca amândoi să piară într-un accident de maşină, în vreme ce Tertuliano Maximo Afonso va rămâne cu Helena, soţia „dublului" său decedat, Antonio Claro.[3] Ca şi în cazul lui Iakov Petrovici Goliadkin, unul din cei doi „identici" trebuie să dispară...[4]

Aceste opere literare ne arată, convingător, că „aproapele" – împins, iată, la extrem, în ipostaza „dublului", a „duplicatului" –, departe de a produce iubirea sau măcar un sentiment bun în cei doi, stârneşte, dimpotrivă, ura cea mai acerbă, ura despre care ne-am obişnuit să credem, în virtutea filogenezei, că este sentimentul firesc, natural, cu care ieşim în întâmpinarea diferenţei, a opusului, a celui care, prin simplul său fapt de a fi, neagă existenţa noastră. Cele două romane dovedesc că, mai mult decât duşmanul cel mai ostil, apropiatul cel mai asemănător stârneşte o teribilă aversiune care nu poate avea decât un singur final: exterminarea dublului, a geamănului, a identicului. În timp ce vinovăţia, păcatul capital al vrăjmaşului este acela de a nu fi ca noi, de a aduce atingere, prin modul lui de a fi, raţiunii noastre de a exista, „actul de acuzare" împotriva celui care ne seamănă invocă imperativul unicităţii care nu dă voie decât unui singur „eu" să fie identic cu sine însuşi, care mă face să văd în asemănarea cu celălalt eul meu ratat.

Simțul singularității

De la insectă până la om, simțurile sunt astfel făcute încât întâmplarea să se aşeze sub semnul regulii şi diversitatea sub cel al unității. În acest sens, henologia pare universală: un vierme o confirmă cu o rigoare la care nu ajung nici cele mai sistematice minți. De altfel, vietățile par să continue ceea ce, cu o încă şi mai mare acuratețe, „practică" stihiile: inerția, regularitatea, setea de durată.

Privit dintr-o stație orbitală, pământul se învârte într-o rotație adormitoare, hipnotizantă. Doar vânzoleala pe care o ghicești sub atmosfera lui îți mai poate trezi interesul şi atenția – metehne vitale, bube care te fac să respiri. Însă, odată ce l-ai lăsa în urmă, ai lăsa deopotrivă orice speranță: te aşteaptă veacuri cosmice de înfiorătoare monotonie. Domeniu al Legii pure, fără legiuitor, al gândirii fără subiect gânditor, unde o precizie matematică guvernează gravitația sferelor de rocă sau gaze, erupțiile şi emisiile, scânteierile şi stingerile. Regula lor de succesiune e străvezie: în câteva minute, micul manual de fizică pe care l-ai scoate din buzunar ți-ar lămuri-o pentru totdeauna. Milioane de ani vor repeta întocmai ceea ce vei fi înțeles în cinci minute.

Față cu un eon de plictiseală, *brevitatea* se revelează drept calitatea esențială a vieții; *moartea* este felul în care ea se apără de neființă. Eternizați-o şi o veți transforma într-un mecanism, asemenea tuturor celorlalte din acest automat infinit numit univers! Nu poate fi imaginată o manifestare a

neantului mai potrivită decât chiar acest cosmos încremenit în veşnica lui ciclicitate, unde apariția este neutralizată de repetiție, unde evenimentul este anulat de recurență. Mai puțin decât atât nu e decât vidul absolut, nimicul, absența oricărei particule. Deosebire exclusiv cantitativă, ea însăşi prea vagă pentru a constitui o diferență, prea slabă pentru a întemeia o alternativă.

Cu toate acestea, nici viața – în elementaritatea ei – nu se desprinde întru totul de origini, de... această ordine a neființei. Inerția se continuă în viața însăşi: tot ce mişcă poate fi cuprins într-o schemă de acțiune, mai rudimentară sau mai complexă. Descartes a intuit-o foarte bine: vieţuitorul este un mecanism însufleţit. Repetiția este mama învățăturii într-un sens mult mai larg, căci a învăța să se repete este prima lecție pe care o învață orice organism. Zborul albinelor, dansul de împerechere al lebedelor, îmbrățişările cimpanzeilor – totul pare să se supună, prin naştere, unei geometrii de la care nu este permisă nici o abatere. Dacă i-a dat geometriei un rang compatibil cu înălțimea Demiurgului, Platon a făcut-o pentru a onora această „mecanică a viului" – ca să parafrazez, în răspăr, cunoscuta expresie a lui Bergson.

Totuşi, în acest peisaj unde simțurile oglindesc repetițiile şi regularitățile cosmosului şi ale vieții, îşi face apariția o senzație atât de insolită, încât e greu de decis dacă e produsul unui simț specific sau e doar rezultatul dereglării celorlalte. Contrar a ceea ce ne spun „simțurile normale", dispoziția afectivă învederată aici este aceea prin care obiectul este perceput ca singular, unic, ireversibil, ireductibil şi nesubstituibil. Această nouă emoție desființează regula sub care funcționează percepția normală: reducerea diversului la principiu, a multiplului la unitate.

Acest simțământ straniu face posibil un obiect respins, în general, de gândirea *normală*. Atunci când se confruntă cu problema singularității, logica aristotelică o expediază rapid: noțiunea singulară este echivalentă cu noțiunea universală,

unicitatea elementului nu are nici o relevanţă, din moment ce epuizează sfera noţiunii. Între „unul" şi „toţi" nu va fi nici o diferenţă.[1] Aşadar, sentimentul singularităţii este, iată, ilogic şi iraţional. Bunul-simţ îndrituieşte anumite idei filozofice, căci de câte ori nu-l auzim rostind sentenţios şi mucalit: „cimitirele sunt pline de oameni de neînlocuit", „nimic nou sub soare", „am cunoscut încă zece (sau o sută) ca X" ş.a.m.d.

Cea mai spectaculoasă expresie a unui asemenea „simţ", capacitate, sentiment sau dispoziţie este iubirea. De-a lungul timpului a fost tratată într-un registru ambivalent, când ca diferenţă specifică a omului, ca trăsătură distinctivă şi nobilă, când ca aberaţie a minţii şi simţirii sale, nedemnă de a fi luată în serios. Oricum ar fi – boală sau facultate spirituală de o sublimă noblețe –, ironia face ca şi acest simţ al singularităţii să prezinte regularităţi pretabile unei abordări de tipul tratatului. Îndrăgostiţii şi iubiţii – care-şi gustă până în măduva oaselor unii celorlalţi unicitatea – prezintă comportamente tipice într-un asemenea grad, încât semnele patimii lor sunt uşor recognoscibile. De la *Banchetul* lui Platon până la *Tratatul despre dragoste şi îndrăgostiţi* al lui Ibn Hazm al-Andalusi şi de la *Sopra l'amore* a lui Marsilio Ficino până la *Despre dragoste* a lui Stendhal, cărţile dedicate subiectului iubirii nu pot trece sub tăcere stereotipia comportamentelor. Dacă despre o boală e vorba, atunci simptomatologia ei este riguros determinabilă, fără să ridice nici un fel de surpriză. Dacă, dimpotrivă, e vorba despre un sentiment sau „facultate", ea este, din nou, riguros normată, ca şi cum rădăcinile i-ar coborî în chiar solul originii omenirii, ceea ce o face să fie, în acelaşi timp, una dintre cele mai „universale" însuşiri ale speciei... inteligente.

Ceea ce descriu toate aceste tratate ca „regulă" a respectivei trăiri este surprinderea de către subiectul pasiunii a irepetabilităţii şi unicităţii obiectului ei. Cel care suferă de şi din dragoste îl priveşte pe iubitul său ca fiind absolut singular şi de neînlocuit. Plăcerile şi bucuriile iubirii constituie o categorie

cu totul distinctă, din moment ce sunt legate de o singură sursă, de *această* sursă: *acest* om, doar el şi nimeni altul decât el! Pare că un alt ochi se deschide şi o altă privire devine posibilă sub febra dragostei: vedem ceea ce privirea obişnuită nu doar că ascunde, ci ocultează în permanenţă pentru că doar astfel poate funcţiona: unicitatea obiectului privit.[2]

Deşi este cea mai spectaculoasă expresie a simţului singularităţii, iubirea nu epuizează sfera manifestărilor ei. Ce s-ar putea spune, de pildă, despre antonimul ei, ura? Nu izvorăşte oare din acelaşi simţ, doar că, în acest caz, singularitatea persoanei este valorizată negativ? Cei care sunt în stare de o ură pasională nu sunt capabili – la fel precum cei cuprinşi de pasiunea dragostei – să renunţe la tot doar pentru a-şi *vedea* duşmanul, *acest duşman* distrus, dispărut, aneantizat? Aşa cum îndrăgostitul îl consideră pe cel iubit echivalent Binelui însuşi, nu-l identifică cel care-l urăşte pe duşmanul său cu Răul absolut? Pasiunea urii, ca şi pasiunea dragostei, se încheagă în jurul singularităţii – de astă dată negativă – a obiectului său. Dacă am accepta că sunt şi alţi oameni răi pe lume, că duşmanul nostru nu este Vrăjmaşul însuşi sau întruparea lui, ura noastră s-ar topi într-o indiferentă detestare, la fel cum dragostea se dizolvă de îndată ce acceptăm că există nenumărate alte fiinţe asemenea aceleia pe care am iubit-o.

Dar ce altceva este iubirea de sine – ca sentiment complex şi matur, care nu poate fi redus sub nici o formă la narcisismul reflex, explicabil prin fizica inerţiei, repetiţiei şi a duratei? Iubirea de sine – îmi vine să zic „adevărata iubire de sine" – nu este niciodată numai o evitare a tulburării din suflet şi a durerii din corp; dimpotrivă, de multe ori iubirea de sine presupune acceptarea şi cultivarea până la exces a respectivelor tulburări şi dureri. Iubirea de sine – ca sentiment matur şi complex – este trăire a singularităţii noastre, a unicităţii noastre sau a aspiraţiei spre ea. Ne iubim pentru că şi atâta timp cât ne simţim, ne „trăim", ne raportăm la noi înşine ca la nişte fiinţe unice, de neînlocuit. Desigur, de cele mai multe

ori această singularitate ne este accesibilă doar nouă, dar nu este aceasta una din mizele fundamentale ale vieții: să o facem să răzbată în afara noastră, să devenim „indivizi universali", „excepții care au devenit regulă"? Gloria urmărește să obțină ceea ce iubirea dobândește pentru îndrăgostiți: recunoașterea singularității. Dar și ura mijlocește – în același sens, iar unii, precum un Nero sau un Stalin, au înțeles să se singularizeze stârnind-o prin geniul lor malefic. Când pierdem certitudinea sau năzuința singularității noastre, intervine blazarea. Invers, ura de sine înseamnă a-ți trăi singularitatea într-un mod negativ (persoanele excluse dintr-o comunitate își trăiesc singularitatea ca sursă de durere și tristețe, fapt pentru care o urăsc și *se urăsc*).

În cele din urmă – fără acest simț al singularității – am mai avea acces la dimensiunea istorică a timpului? Suntem, ne place să spunem, ființe istorice. Doar că, pentru a putea recepta o întâmplare ca *eveniment*, este necesară plasarea ei pe fondul irepetabilului și ireversibilului; obiectul perspectivei istorice este faptul unic, petrecut o singură și numai o singură dată! Numai acest simț al singularității faptului face posibilă dimensiunea istorică a ființei umane, căci istoria înseamnă înregistrarea, cu toate *detaliile* de identificare, a *fiecărui* fapt din lumea vieții. De la jurnal la cronică, de la însemnarea zilelor pe scoarța unui copac până la gazetărie – orice baraj în calea devenirii presupune trăirea singularității faptului consemnat. *Un eveniment este un fapt singular*. Gândirea științifică este anistorică, înțelege prin tipologii și prin mecanisme repetitive; pentru știință singurul sens al singularității este cel de... „gaură neagră".

Așadar, deși este cea mai spectaculoasă expresie a ei, iubirea acoperă doar o parte din domeniul imens pe care-l instaurează acest straniu, insolit, deviant și aberant simț al singularității: istoria și artele, gândirea poetică și terifianta artă a războiului (îndreptat în contra singularității), filozofia vieții și a persoanei, literatura, filmul, fotografia.

În cele din urmă, cimitirele chiar sunt pline, fără urmă de ironie, de oameni de neînlocuit. Căci necropola ia naștere doar în interiorul acelor civilizații unde oamenii simt cu tărie – despre ei sau despre alții – că sunt absolut unici și irepetabili. (În altele unde acest simț este cenzurat prin învățătura religioasă, precum în India, incinerarea și risipirea cenușei iau locul necropolei.)

Strigătele mute ale mormintelor provin din același imbold care-l face pe internatul într-un lagăr de concentrare să scrijelească pe pereții celulei sale: „aici am fost eu la data de...", pe pictorul impresionist și pe fotograf să surprindă clipa, pe istoric să prezentifice trecutul, iar pe îndrăgostit să rostească: „*te* iubesc!"

Narcisism şi supra-eu. De ce (să) ne iubim?

Moraliştii francezi, Rousseau, dar şi Freud au căzut pradă unei prejudecăţi substanţialiste în privinţa iubirii de sine, ignorând evidenţa orbitoare a primului cuvânt din acest termen compus. Istoria acestei prejudecăţi coboară până la teoria platoniciană a erosului, unde este subînţeles că iubitorul iubeşte *pentru sine*, pentru propriul său avantaj, pentru obţinerea nemuririi.

Într-o asemenea perspectivă, iubirea de sine şi dorinţa de imortalizare ar determina orice atracţie şi dorinţă. Procesualitatea subînţeleasă în termenul „iubire" este pusă în umbră de soliditatea, masivitatea, unicitatea şi imuabilitatea inerente conceptului de sine – care alcătuieşte cealaltă jumătate a termenului „iubire de sine". Sinele este, în această perspectivă, piatra de temelie a vieţii noastre, ceea ce este esenţa pentru existenţă, atomul pentru materie, Dumnezeu pentru lumea creată. Drept consecinţă, iubirea de sine este văzută ca decurgând firesc dintr-o autoraportare, drept o emanaţie, un efect... afectiv al conştiinţei sau chiar al simplului fapt de a exista. Împreună cu Spinoza, ni se pare firesc ca orice existent să tindă, să vrea să-şi menţină starea de existenţă (*conatus*) ca un fel de aplicare – psihică – a principiului inerţiei.

În mod curios, această prejudecată s-a menţinut chiar în condiţiile renunţării la prejudecata sinelui imuabil, preexistent, monolitic. Prejudecata în privinţa iubirii de sine a supravieţuit prejudecăţii privitoare la sine! E uluitor să vedem şi

astăzi – când aproape nimeni nu mai crede într-un sine – că oamenii continuă să vorbească despre *iubirea de sine* ca fiind un fapt de la sine înţeles, ca despre un element ultim şi ireductibil al realităţii relaţiilor sociale, ca factor explicativ al tuturor adicţiilor, de la reţelele sociale virtuale până la obsesia pentru automarketizare şi autopromovare. Narcisismul este invocat în mod automat ca explicaţie supremă a noii ordini sociale şi economice, deşi iluzia sinelui monolit a fost spulberată de noua filozofie şi psihologie, care ne-au demonstrat că sinele este un construct social, că nu există o identitate atemporală, că ceea ce numim fiinţă proprie este rezultatul atâtor şi atâtor interacţiuni şi că unitatea eului este un epifenomen al unor procese psihice de integrare a unei multiplicităţi indeterminabile de... procese psihice. Literatura postmodernă a excelat în dărâmarea mitului unităţii eului şi sinelui, iar această nouă descoperire a pătruns atât de mult mintea omului obişnuit al acestui veac, încât nimeni nu mai crede că *are* sau că *este* un eu ori un sine, ci că este, asemenea unei cepe alcătuite doar din straturi de foiţe, o multiplicitate fără un miez ultim, fără un sâmbure, fără o esenţă ireductibilă, o generare infinită (fără un generator) de suprafeţe, aparenţe şi măşti... Cu toate acestea, iubirea de sine supravieţuieşte morţii sinelui. *Mutatis mutandis*, e ca şi cum iubirea de Dumnezeu ar supravieţui... morţii lui Dumnezeu (şi într-un fel putem spune că a şi supravieţuit; despre această iubire rămasă fără obiect profeţeşte – cum nu se poate mai bine – chiar acela care a declarat în termenii cei mai radicali moartea lui Dumnezeu...).

Oare nu ar trebui ca, dimpotrivă, să concepem iubirea de sine ca pe un proces reluat în fiecare zi, poate chiar în fiecare clipă? Ca pe un permanent proces de seducţie de sine în care ne dăm noi motive de a ne admira, de a ne cuceri... Să fie iubirea de sine actuală cea a unui „hermafrodit" în care despărţirea nu mai este, ca în mitul lui Platon, exterioară, ci lăuntrică? Iubirea faţă de celălalt este un proces, de ce ar fi mai puţin iubirea de sine? De ce ar fi mai puţin problematică,

disputată, reinventată şi recucerită – laolaltă cu sinele pe care vrem să-l ademenim, să-l atragem, să-l prindem într-o îmbrăţişare din care ni se sustrage mereu? Iar sinele iubit nu este astăzi la fel de capricios, la fel de zburdalnic, de nesupus, de infidel ca orice alt obiect al unei iubiri pasionale? Nu încercăm, fără succes, să-l convingem să rămână cu noi, nu vrem să-l ţinem captiv, nu vrem să-i câştigăm dragostea, dragoste asupra căreia nu suntem niciodată siguri, despre care nu ştim niciodată nimic? Şi nu suntem noi cei mai fericiţi oameni când – în sfârşit, în rare, scurte şi privilegiate clipe – sinele ni se dăruieşte, ne răspunde iubirii, ne convinge că este... al nostru?

În loc să o mai privim ca izvorând dintr-un deficit al iubirii normale, îndreptate către altul, să revenim la înţelesul propriu al narcisismului: afecţiunea faţă de propriul sine. Narcis nu se admiră folosindu-se de ceilalţi ca de o oglindă a propriului său sine, ci se seduce într-un tremurător joc reflexiv. Sinele este unduitor, ideal, nesigur, versatil, proteic. De acest sine este îndrăgostit pasional Narcis – nu de un obiect deja dat şi static.

Dar dacă, într-adevăr, iubirea de sine este un proces, şi nu un dat, atunci înseamnă că – departe de a fi expresia unui fel de instinct natural de conservare, de supravieţuire, ea are o adâncă menire socială; departe de a fi egoistă, asocială sau antisocială, ea este mai curând un reflex intim de sorginte şi cu o finalitate socială. Căci de obicei *motivele* acelei seduceri de sine, ale respectului, ale aprecierii sau autoadulaţiei sunt cele mai înalte valori ale societăţii în care trăim: ne place de noi înşine, ne iubim şi ne apreciem atunci când reuşim să descoperim ceva nou, atunci când creăm ceva, când gândim ceva profund sau când facem bine unei persoane ori societăţii în care trăim. Motivele pentru care ne iubim şi obiectele prin care vrem să ne seducem pe noi înşine sunt de obicei cele care ne fac respectabili în faţa unui sine social, a unui ideal de sine pe care psihanaliza spune că îl purtăm în noi înşine ca supraeu. Dacă înţelegem iubirea de sine ca fiind un simplu

egoism, urmărirea interesului propriu cel mai îngust, ar trebui să ne aşteptăm să avem o omenire redusă la un minimum de efort şi un maximum de confort, o omenire formată din indivizi tolăniţi în satisfacerea celor mai elementare nevoi. Or, dimpotrivă, iubirea de sine ne îmboldeşte să nu stăm locului, să cercetăm o problemă renunţând la somn sau chiar la hrană, ceea ce înseamnă că scopul ei este profund social, foarte asemănător cu acel „program" al insectelor sociale care le face să se sacrifice pentru binele grupului din care fac parte. La om, acest program este tocmai mult şi pe nedrept blamata iubire de sine. Pentru că ne iubim pe noi înşine suntem în stare să ne dăm viaţa pentru... binele social, pentru binele public.[1] Admiraţia pe care vreau s-o câştig în propriii mei ochi este dată de aceleaşi motive pentru care întreaga omenire m-ar admira. Iată deci că iubirea de sine este reflexul social cel mai profund, cel care ne face cu adevărat fiinţe sociale chiar şi atunci când, în singurătate, ne batem capul pentru a scrie o carte, pentru a produce ceva frumos şi bun. Iubirea de sine este „iluzia" perfectă care face ca binele general să fie perceput, receptat, trăit ca un bine individual, propriu, personal. Nu se putea inventa ceva mai eficient decât iubirea de sine pentru o fiinţă socială conştientă, cum este omul!

Milocizia sau despre extirparea unui sentiment „natural"

Pentru a fi consfinţit ca membru al societăţii, copilului i se aplică tot felul de ritualuri – cele mai barbare şi primitive fiind cele de mutilare genitală; cele mai „subtile" şi sublimate fiind botezul şi găurirea urechilor fetelor. Însă tuturor copiilor, fără excepţie, în orice religie, în orice cultură, în orice societate li se extirpă, cum să spun altfel?, organul milei, li se aplică *milocizia*. Dacă o societate viitoare ar renunţa la această barbarie, la acest ritual al iniţierii, al consfinţirii individului ca membru al societăţii şi ar lăsa organul milei să se dezvolte natural, o cu totul altă lume s-ar naşte.

Această practică a miloziciei este trăsătura fundamentală a societăţii umane – şi nu de ieri de azi, ci dintotdeauna şi indiferent de regiunea în care s-a dezvoltat. Ceea ce-l apropie pe european de arab, pe boşiman de canadian, pe scandinav de chinez este tocmai excizarea milei din sufletul uman, ca şi cum omul s-ar fi inventat – peste tot – cu preţul sacrificării empatiei, a capacităţii de a compătimi, de a suferi-împreună cu celălalt.

Noi, oamenii de astăzi, ne-am obişnuit să legăm apariţia civilizaţiei şi a culturii de reprimarea unor instincte sau pulsiuni naturale – a se citi *rele*. De la Moise la Freud omul a fost văzut ca fiind tentat în primul rând *să facă rău* celorlalţi semeni ai săi şi de aceea societatea, religia au rolul de a contrabalansa aceste tendinţe natural-rele printr-o serie de interdicţii sau porunci („nu fura!", „nu ucide!", „nu săvârşi adulter!" etc.

etc.) care creează o stare de tensiune şi, deci, de „nevroză" pe măsură ce gradul de civilizaţie şi de cultură (deci de reprimare) sporeşte. Chiar şi când în joc erau acele îndemnuri pozitive – respectă-ţi părinţii, iubeşte-ţi aproapele! –, presupunerea era că omul este mai curând înclinat să facă opusul, deci chiar şi „poruncile" pozitive le putem privi tot ca pe nişte interdicţii. O bună parte din anxietatea nevrotică provine din teama că, în ciuda disconfortului resimţit în faţa interdicţiei în general, în absenţa acestora, ordinea s-ar dizolva, psihismul s-ar dezintegra (re)cucerit de irepresibile forţe animalice. Vechea opţiune a sacrificării libertăţii de dragul *binelui* general îşi face şi aici simţită prezenţa.

O altă tradiţie însă afirmă, dimpotrivă, *bunătatea fundamentală* a fiinţei umane. De la Platon până la Rousseau – omul a fost văzut ca fiind rău doar *prin accident*, dintr-o eroare fatală şi neintenţionată, dintr-o *greşeală*. De aceea, atât la Platon, cât şi în Geneză, imaginea asociată cu această „nesincronizare", cu acest „rateu", cu această eroare de *ritm* este „căderea". Omul cade precum un prunc care nu ştie încă să meargă, căderea este legată – la Platon – *post factum* – şi în Geneză – *ante factum* – de ignoranţă, de uitare, de neştiinţă. Este foarte semnificativ că mitul Căderii, care-l acuză pe om de cea mai gravă nesupunere, îl şi scuză în cel mai înalt grad: căci el săvârşeşte răul înainte de a şti ce sunt binele şi răul, cu alte cuvinte face răul fără să ştie ce este răul. Este ca un om care cade fiindcă a călcat *greşit*, *strâmb*.[1] Natura omului este bună, iar omul face răul doar pentru că şi-a uitat (reprimat) dispoziţia lui primordială din diferite pricini („lumea sensibilă", „proprietatea", „ispitele Diavolului"). Soluţia răului este deci – de la Platon până la iluminişti – a îndepărta starea de uitare, de ignoranţă, de neştiinţă prin învăţare, prin dezvoltarea raţiunii, prin cunoaştere.

Înfiinţarea oricărei societăţi umane se întemeiază, aşadar, este cât se poate de adevărat, pe *reprimarea* unor tendinţe naturale ale omului. Dar nu doar a unor tendinţe valorizate

negativ de către aceeaşi societate (tendinţe considerate rele), ci şi a unora considerate de ea pozitive, bune. Mai mult decât atât, diferenţierile între societăţile umane ţin mai curând de primul aspect decât de ultimul. Unele societăţi sunt mai permisive cu exprimarea agresivităţii umane, altele mai interdictive; unele sunt mai iertătoare în cazul omuciderii, altele, mai punitive; unele sunt mai liberale în înţelegerea relaţiilor dintre copii şi părinţi, altele sunt mai conservatoare şi autoritariste. În schimb, în privinţa reprimării *instinctelor bune* ale omului societăţile umane se aseamănă între ele. Folosesc în general aceleaşi strategii subliminale şi subversive de demontare *practică* a binelui la care, teoretic şi formal, pretind că aderă. Cine nu a fost măcar o dată în viaţă, mai ales în copilărie, uluit de contradicţia *evidentă* dintre lucrurile frumoase (iubire, altruism, generozitate, fraternitate) rostite din amvon şi cerşetorii în zdrenţe aflaţi în afara spaţiului de predică? Şi prin amvon înţeleg nu doar biserica, ci şi şcoala, poveştile moralizatoare ale părinţilor, discursurile edificatoare de orice natură – de la cele filozofice până la cele politice. Această simplă expunere, de la cele mai fragede vârste, la ceea ce se numeşte azi disonanţă cognitivă are o forţă suficient de mare pentru a duce în timp la reprimarea *instinctelor bune*, la ceea ce am numit metaforic excizarea organului milei.

Doi dintre marii reformatori religioşi ai omenirii – Siddharta Gautama Buddha şi Iisus din Nazaret – au exprimat în termeni şi poveţe de neuitat această uluire teribilă legată de profunda sciziune din interiorul societăţii, au demascat mecanismul de reprimare a binelui din om, au ridicat barierele impuse de societate asupra impulsurilor morale, bune ale omului (*pe care ea, societatea, le lăuda în aşa fel încât indivizii ei să nu le dea curs!*). Meritul fundamental al lui Buddha şi Iisus ţine de faptul că amândoi au eliberat sau au încercat să elibereze *omul de frica de a face binele!* Căci, şi acest fapt merită atenţie, atât reprimarea răului (a acelor tendinţe, impulsuri, instincte a căror manifestare e valorizată negativ de

către societate), cât şi reprimarea binelui (a acelor tendinţe, impulsuri, instincte a căror manifestare e valorizată teoretic pozitiv de către societate) ţin de o angoasă fundamentală – aceea că nemijlocita lor exprimare ar duce la dizolvarea ordinii, la an-arhie, la entropia socială. Buddha şi Iisus sunt cei care au refuzat milocizia, sunt cei care, păstrându-şi, printr-un miracol, întreg, sănătos şi funcţional organul milei, au exprimat în modul cel mai apropiat de trăirea lor spontană, naivă şi inocentă, sentimente precum iubirea faţă de semen, suferinţa în faţa suferinţei lui (com-pătimirea), iertarea, sacrificiul de sine, ajutorarea celuilalt. Sunt cei care au îndrăznit să imagineze o societate în care instinctul binelui să se exprime nemijlocit, natural, mai mult, o societate fundamentată pe principiul exprimării nemijlocite a instinctului / instinctelor binelui. Odată cu Iisus, omul s-a simţit eliberat de frica de a face binele, de a simţi şi de a-şi manifesta instinctul binelui. Mai mult decât atât, omul a îndrăznit să-şi imagineze că o societate poate funcţiona fără milocizie, a devenit pentru un moment cel puţin convins că milocizia este o superstiţie, o mutilare inutilă şi primitivă a sufletului uman. Ceea ce a simţit omul în timpul revoluţiei psihanalitice, urmată de revoluţia sexuală, descătuşarea libidoului şi eliberarea de sub imperiul complexelor de vinovăţie, trebuie să fi simţit – *mutatis mutandis* – cei aflaţi în preajma temporală şi spaţială a lui Iisus sau a lui Buddha. Nu doar de dragul simetriei trebuie să afirmăm că există în egală măsură şi *complexe de nevinovăţie* întreţinute, cultivate de societatea umană. Să ne gândim doar la sensul peiorativ pe care-l au cuvinte precum „naiv", „inocent", „blajin". Să ne gândim la riscul permanent la care se supune bunătatea – aceea de a fi confundată cu prostia. Credinţa şi încrederea, valori recunoscute ale societăţii actuale, sunt subminate de un cuvânt cu aceeaşi rădăcină: „credul". E bine să crezi, ai grijă să nu fii credul! În general, riscul cel mai mare al bunătăţii, al manifestării nestăvilite a instinctului binelui este prostia. Iar inteligenţa, cum se ştie, este şi a fost

dintotdeauna considerată fundamentul societății, trăsătura fundamentală a ființei umane. *Homo sapiens* își spune, dar temeiurile inteligenței sale stau să fie surpate de *manifestarea instinctului binelui*. Încât acest instinct trebuie reprimat sau sublimat, exprimat indirect, artistic sau metaforic. Iar dacă agresivitatea se sublimează în concursuri și întreceri sportive, dacă instinctul sexual se sublimează în dans și în literatură erotică, cum se sublimează instinctul reprimat al binelui? De la tragediile antice grecești până la telenovele, de la romane până la emisiuni sentimentale și lacrimogene – peste tot avem de-a face cu fenomenul *cátharsis*-ului, care nu este altceva decât eliberarea, într-un cadru determinat și controlat, limitat în timp, *a energiei binelui* – reprimată în mod obișnuit de comandamentele vieții în comun: suspiciunea, precauția, amabilitatea neimplicată. Catharsisul eliberează așa-numitele sentimente *nobile* (chiar această sintagmă denotând și faptul că sunt rare și neîntâlnite în mod obișnuit) – de milă teribilă în fața suferinței *omului ca om* (nu ca rudă apropiată sau ca alter-ego). Sentimente pe care suntem educați să le simțim, în viața de zi cu zi, în mod parcimonios față de terți. Eliberat de această periculoasă energie a instinctelor binelui prin participarea la un fapt artistic (deci ireal) omul va putea continua să-și trăiască viața într-un mod *inteligent*, urmărindu-și interesele și extinderea proprietăților sale, necopleșit de sentimente de milă și de generozitate în fața suferinței și nevoii semenului. Va putea trece indiferent pe lângă un bătrân, un bolnav și un mort... Buddha era nedus la teatru[2]... (Însăși consumarea „sentimentelor nobile" în fața unui cadru fictiv, în fața scenei sau a ecranului, induce ideea că exprimarea lor nu trebuie să aparțină lumii reale, obișnuite, de zi cu zi.)

Adaos

Mila și compasiunea sunt direct proporționale cu sentimentul vinovăției față de „victimă". Ne e mai milă de cineva pe care l-am făcut noi înșine să sufere sau de a cărui suferință ne simțim responsabili decât de cel față de care nu ne simțim (direct sau indirect) responsabili. Catharsisul se explică printr-o identificare parțială cu agresorul, mai precis cu conștiința lui „remușcătoare". Spectatorul unei tragedii ocupă un loc privilegiat, de unde are o perspectivă simultană atât asupra săvârșirii acțiunii violente, cât și asupra reculului ei moral – căința. Spectatorul este *providența* milei sfâșietoare de care agresorul va fi cuprins în remușcarea aflată, în ordinea temporală a scenografiei, în viitor.

Compasiunea față de Hristos răstignit se datorează participării credinciosului la *vinovăția* celor care l-au ucis, fie și numai ca factor declanșator al suferinței lui (păcatul strămoșesc, sacrificarea lui Iisus pentru el). Tragedia antică dispare în creștinism: patimile lui Hristos înlocuiesc tragediile antice, care, oricât de strălucite ar fi, nu se pot compara cu ele în ceea ce privește producerea unui catharsis universal.[3] Sentimentul de milă este trăit în fața reprezentării misterului cristic așa cum altădată era trăit în fața tragediei Antigonei sau, și mai demult, în fața sacrificiilor umane.

Mila sporește odată cu vinovăția, de aceea suntem mai compasivi față de cei din apropierea noastră, față de a căror suferință (sau încetare a ei) ne simțim mai responsabili decât față de un om aflat la distanță. Cel mai înalt grad al milei este remușcarea. (Chiar și atunci când, obiectiv, nu puteam face nimic mai mult decât ce am făcut sau nu am făcut, sentimentul neputinței de a ajuta sau de a-l fi ajutat pe cel dependent de noi – copilul bolnav, de exemplu – nu doar că nu îndepărtează responsabilitatea și vinovăția, dar chiar o potențează: deși ar fi trebuit să-l ajut, nu am putut face nimic...) Dimpotrivă,

reprimarea milei în mod curent, uzual, în scopuri politice presupune o *ştergere* a sentimentului de responsabilitate sau de vinovăţie faţă de victimă. Într-un război, inamicul trebuie prezentat în aşa fel încât să ne simţim exoneraţi de orice responsabilitate şi vinovăţie faţă de suferinţa şi moartea unui seamăn, ceea ce preîntâmpină apariţia şi mai ales dezvoltarea milei faţă de el.

Tetraedrul iubirii la Dionisie Areopagitul

În *Numele divine*[1] Dionisie Areopagitul enumeră patru puncte de referinţă ale unor relaţii care, toate împreună, par să configureze sufletul omului. Probabil că figura geometrică cea mai apropiată de concepţia schiţată aici este cea a tetraedrului.[2] O astfel de reprezentare tridimensională a sufletului este cu adevărat uimitoare pentru cel obişnuit să înţeleagă, în spirit cartezian, subiectul uman ca fiind reductibil la o substanţă simplă, unică şi neîntinsă sau pentru acela care – precum Fichte – îl „vede" descris de o relaţie în cele din urmă tautologică între „eu" şi „non-eu", unde cel de-al doilea termen este, în primul rând, reflectarea celui dintâi în calitate de obiect gândit. Oricum, chiar şi când se proclamă superioritatea totală a termenului corelat, eul rămâne, în perspectiva metafizicii subiectului, fundamental şi central.

E dificil să găseşti în scrierile areopagitice ceva echivalent unui eu central, în jurul căruia să graviteze tot restul: semenii, natura sau absolutul însuşi. Dimpotrivă, „psihismul" dionisian pare să fie configurat de patru relaţii: dintre superior şi inferior, respectiv dintre inferior şi superior, dintre cele egale şi a sinelui cu el însuşi. Sunt – aceste relaţii – tot atâtea tipuri de iubire, fiecare dintre ele ocupând la un moment dat atenţia câte unui gânditor, şcoli filozofice sau epoci într-atât de mult încât au ajuns să se identifice cu numele acestora, din moment ce *eros*-ul se identifică cu „iubirea platonică", „providenţa" cu iubirea neoplatonică[3], iubirea de seamăn a ajuns

să fie desemnată prin „iubirea creştină" (*agape*; ἀγάπη), iar iubirea de sine o recunoaştem ca temă predilectă a lui Rousseau, dar şi a moraliştilor francezi.

Sufletul dionisian *este*, simultan, toate aceste relaţii, nefiind reductibil la una singură, oricare ar fi aceea. Cele patru relaţii amintite par să fie, cum vom vedea, adevărate forţe metafizice care susţin, simultan, întregul edificiu psihic. Dacă un singur punct ar lipsi din piramida triunghiulară, aceasta s-ar prăbuşi. Dionisie – ca şi Plotin, a cărui gândire o urmează îndeaproape – plasează nu doar sufletul, ci lumea întreagă, sub aspectul ei fizic, în sfera de acţiune a acestor patru forţe fundamentale – din care una singură dacă ar înceta, universul întreg ar colapsa. Tot astfel în privinţa sufletului, dacă s-ar „opri" una din aceste forţe care-l „leagă", îl configurează, îl ţin laolaltă.

Împătrita putere a nefiinţei Binelui / iubirii

Principiul de acţiune comun tuturor acestor forţe pare să fie, conform lui Dionisie, nefiinţa[4], mai precis lupta împotriva nefiinţei, negarea nimicului sau, cu cuvinte mai familiare omului de azi, o luptă pentru supravieţuire – unde viaţa însăşi ar apărea în urma celor patru opoziţii fundamentale la nimic. Primul tip de iubire, iubirea inferiorului faţă de superior este dorinţa de a fi sau de a avea ceva ce nu sunt sau nu am. Este descrisă cel mai elocvent de Platon în *Banchetul*. Cel de-al doilea tip de iubire, opus primului, este iubirea de sus în jos pe care Platon o declară imposibilă, căci cum ar putea cineva să-şi dorească ceva ce are deja, să fie ceva ce este deja? Conform lui Platon, fiinţa nu are cum să iubească nefiinţa, perfecţiunea – nedesăvârşitul. Din nou, într-un limbaj obişnuit astăzi, o asemenea situaţie ar corespunde aceleia, imposibile, în care cineva şi-ar stabili nivelul de aspiraţie sub cel deţinut

în prezent. În privinţa celor pe care le am şi în privinţa a ceea ce sunt în prezent nu se poate spune că le iubesc decât în măsura în care *nu le am* şi în măsura în care *nu sunt*, iar această „măsură" este dată de proiectarea lor în viitor – în acea ekstază temporală a nefiinţei (a celor ce nu sunt încă), când ceea ce sunt şi am în prezent e posibil sau chiar, la un moment dat, necesar să nu mai existe. Aşadar, când *doresc* ceea ce *deţin* în prezent – tot nefiinţa implicată de viitor mă face să iubesc ceea ce sunt şi am.[5]

Totuşi, chiar în opera lui Platon putem întâlni nişte semne de întrebare asupra univocităţii relaţiei de iubire, căci, acceptând că superiorul nu poate iubi inferiorul, cum se explică dorinţa lui de a-i împărtăşi ceea ce el are, ştie sau este, când acesta, superiorul, nu are nimic de obţinut de pe urma relaţiei erotice? De ce un „mai-ştiutor" nu-l respinge *ab initio* pe cel mai puţin ştiutor când acesta vine să-i ceară, fără să-i poată plăti, din ştiinţa şi fiinţa lui, a „mai-ştiutorului"[6] (şi, pe cale de consecinţă, a „mai-fiitorului"[7], fie-ne permisă o reluare a unui arhaism extrem de sugestiv)? E greu să ne imaginăm, urmând logica lui Platon[8], un magistru care, fără să fie îmboldit de sentimente filantropice (căci, de la înălţimea la care-l situează însăşi înţelepciunea sa, el nu poate iubi), ar accepta totuşi să dea lecţii altora.[9] O formă vulgară de rezolvare a acestei incompatibilităţi, a acestei incomensurabilităţi este satisfacerea sexuală, carnală a „maestrului" deţinător de cunoaştere. Erosul „paideic" era o formă de exploatare sexuală pedofilă destul de răspândită în societatea ateniană, imposibil de acceptat astăzi, dar coerentă în logica „schimbului", căci, iată, plata era făcută într-o monedă convertibilă, erosul rămânând, finalmente, unitatea de referinţă. În schimbul înţelepciunii primite, discipolul trebuia să se lase „iubit" în singurul fel în care ar mai putea iubi pe cineva un maestru desăvârşit – sexual, carnal. Fiind o practică destul de răspândită în epocă, acest tip de plată erotică în schimbul „iniţierii" în înţelepciune trebuie amintită, în ciuda ilarităţii sau revoltei

pe care ar putea-o stârni cititorului de azi. E o modalitate simplă de a „rezolva" problema motivației transmisiunii culturale ținând cont de ruptura de nivel dintre înțelept și ignorant. Petru Creția arată că, pe cât de răspândită era, pe atât era de bine și fin normată această practică a schimbului erotic, apropierea sexuală fiind pe cât posibil neintruzivă.[10]

Această rezolvare trivială, fizică, a relației erotice dintre maestru și discipol lasă totuși deschisă problema în aspectul ei sublim, eteric, metafizic. Dar, până acolo, trebuie spus că relația carnală dintre maeștri și discipoli își avea încă din epocă critici vocali, iar Platon dedică la rândul lui o parte importantă a dialogurilor pentru a distinge între o iubire inferioară, trupească (guvernată, conform discursului lui Pausanias din *Banchetul*, de o Afrodita pământească) și adevărata iubire, cea superioară, spirituală (guvernată, potrivit aceluiași discurs, de Afrodita cerească). În plus, Platon încearcă să ne convingă că Socrate nu avea aceste apucături pederastice. O face și cu o intenție *pro domo*, probabil din repulsia pe care i-o producea suspiciunea ce-ar fi putut să-l vizeze pe el însuși.[11]

Lăsând așadar la o parte imunitatea unor maeștri la farmecele elevilor lor, rămâne problema metafizică, iar Platon era un neîntrecut metafizician. Cum e posibil deci ca ceva ontologic superior (divinitatea, zeii) să-și îndrepte atenția, grija, preocuparea spre ceva inferior, mai prejos decât ei? La limită, problema se transformă într-o întrebare de ordin cosmogonic, privitoare la motivațiile creării lumii. De ce ar dori zeii să creeze lumea de față? Două explicații le întâlnim în mitologia greacă. Una ține de o „nevoie" a zeilor de a fi adorați, venerați, cealaltă este, din nou, de ordin sexual, căci mitologia greacă abundă de aventuri sexuale ai căror protagoniști nemuritori, în special Zeus, dovedeau niște porniri erotice față de muritori / muritoare cărora nimeni nu le putea pune stavilă, fie ei muritori sau alți zei.[12]

Platon avea o viziune mult prea înaltă asupra lumii de sus încât să poată accepta „minciunile" mitologiei, care înjoseau,

după el, însăși noțiunea de divinitate. El dă o explicație mult mai rafinată, de ordin metafizic, care va sta și la baza neoplatonismului.

Mai precis, în *Republica*[13] Platon afirmă că Binele suprem creează dintr-o necesitate lăuntrică, de ordin superior, incomparabilă cu necesitățile cu care sunt obișnuiți oamenii, cele provenite din lipsuri. Binele este „subiectul" unei necesități inverse, căci el „suferă" (termenul este impropriu) dintr-un preaplin, dintr-un exces: fiind Bine, nu poate să nu fie, nu poate să nu se difuzeze pe sine, să se dea, deci să... creeze. Prea mulți „nu poate"? Cum poate fi vorba de vreo neputință la cel ce este atotputernic? Este o neputință excelentă și o neființă prin exces – incomparabilă cu neființa prin insuficiență a celor inferioare. Așadar Binele se dă pe sine fără să aibă propriu-zis nevoie de cele de mai jos, care apar, de altfel, tocmai în urma acestei *ieșiri din sine* (*proodos*, îi vor spune neoplatonicienii). Această ieșire din sine nu implică pentru Binele însuși nici o pierdere sau împuținare, pentru că Binele este inepuizabil și nu poate suferi vreo scădere.[14] Nu se poate spune același lucru despre „efectele" acțiunii sale, căci făpturile, lucrurile, sufletele pe care le produce sunt limitate, deși, în virtutea originii lor divine, „participă" la atributele ei. Participarea, *méthexis*, concept fundamental al filozofiei platonice și neoplatonice, redă relația de asemănare univocă a creatului cu creatorul; în limbaj obișnuit spunem că copiii le seamănă părinților, nu părinții copiilor lor; așadar asemănarea merge de la B la A (unde B este consecința și A originea, cauza), dar nu și de la A la B (cauza nu e asemănătoare efectului, părintele nu „seamănă" cu copilul său).

Platon salvează astfel sensul erosului de aspirație a inferiorului către superior. Legătura dintre inferior și superior ține de consecința „fizică" a eliberării de sine a Binelui, „pradă" unei necesități interne proprii: preaplinul, excesul de (ne)ființă. Această neființă „potențială" a ființei ar fi, în termenii lui Dionisie, dar numai din perspectiva de jos în sus a lucrului

creat: nerodnicia, sterilitatea Fiinţei. Trebuie subliniat că o asemenea descriere a „nefiinţei" Binelui (negată de Bine prin actul creaţiei) are sens numai în cadrul de referinţă al creaturii, fiind inacceptabilă şi inconceptibilă în... „sistemul de referinţă" al Binelui însuşi, care se defineşte, cum am văzut, nu prin lipsă şi insuficienţă, nu prin dorinţă şi nevoie, ci exclusiv printr-o excedentară dăruire de sine, printr-o plenitudine infinită (căci e situat deasupra fiinţei).

Cum putem însă înţelege această relaţie de sus în jos, dintre cele superioare şi cele inferioare, rămânând în cadrul celor sufleteşti, excluzând motivaţia extrinsecă, a recompensei carnale? Şi cum se manifestă ea chiar în interiorul unuia şi aceluiaşi suflet tetradic, unde toate relaţiile sunt simultan prezente, orice om fiind prins în interiorul unui câmp de forţe în care se manifestă, în acelaşi timp, ca superior, inferior, egal şi coexistent, astfel încât se poate oricând distinge între o „parte superioară" (magistrul interior – Augustin) şi o „parte inferioară" – dornică de cunoaştere? Cred că oricine poate evoca senzaţia de preaplin lăuntric, dorinţa de a (se) dărui, urgenţa de a împărtăşi ceea ce ştie sau este fără nici un fel de beneficiu în afara celui adus de chiar actul de a împărtăşi, când economia schimbului lasă complet locul economiei darului, când „creaţia" nu este asociată unui efort, ci, dimpotrivă, oprirea sau amânarea ori diminuarea ei sunt asociate unui efort obositor. Simţim în acele clipe că avem ceva de spus, de scris, de făcut şi că nu se poate să nu spunem, scriem, facem. Fiindcă simţim că suntem purtaţi de o forţă ce pare să vină deopotrivă din adâncul nostru şi de dincolo de noi, numim acele clipe *inspiraţie* şi suntem oricând gata să recunoaştem că umanitatea îşi datorează împlinirile celor mai inspiraţi dintre noi, celor cuprinşi de acest furor al creaţiei nestăvilite, absolut gratuite, nerecompensabile altfel decât prin simpla ei acţiune.[15]

Ce putem spune însă despre cea de-a treia forţă elementară care ţine sufletul laolaltă? Cum e posibilă iubirea dintre

cele asemenea, când, aşa cum a reieşit până acum din analiza erosului platonic şi neoplatonic, iubirea presupune un raport între doi termeni situaţi în registre / niveluri ontologice diferite? În iubirea egalului nu mai poate fi vorba nici despre nefiinţa prin deficit sau insuficienţă, nici de „nefiinţa" prin exces a Binelui. Dacă acceptăm că principiul de acţiune al „iubirii" este ne-fiinţa, mai precis negarea negaţiei, opunerea la nimicul... „existent" între cele superioare şi cele inferioare, despre ce „nefiinţă" mai poate fi vorba în relaţia dintre egali, prin definiţie înzestraţi cu aceeaşi „cantitate" şi „calitate" a fiinţei?

Pentru a înţelege semnificaţia acestui al treilea tip de relaţie se impune reluat, pe scurt, istoricul conceptului. Iubirea seamănului a fost descoperită de evrei, probabil în condiţiile unei concurenţe primitive unde celălalt, seamănul, se dezvăluia pentru prima oară ca un acelaşi-diferit. Într-o societate egalitară, faptul că cineva, că toţi ceilalţi îmi seamănă nu mă poate irita, dimpotrivă, dat fiind că împărţim toate bunurile şi existenţa noastră se bazează pe cooperare, similitudinea este benefică pentru supravieţuirea colectivă. Apariţia proprietăţii a schimbat complet această paradigmă, căci, atunci când lucrurile nu se mai împart egal, indivizii, cu cât sunt mai asemănători, cu atât vor urî această asemănare şi vor încerca să-şi marcheze, să-şi inventeze diferenţe faţă de ceilalţi care să-i impună ca beneficiari mai îndreptăţiţi ai bunului disputat. La limită, asemănarea instigă la crimă, căci trebuie să-l elimin pe cel care, semănându-mi întru totul, are aceleaşi drepturi ca şi mine asupra unui obiect care nu poate reveni decât unuia singur. Cain îl ucide pe Abel abia în momentul în care Dumnezeu se manifestă în termenii economiei concurenţiale, când nu „se dă" decât unuia singur. Atunci tocmai fratele, egalul absolut, seamănul cel mai asemănător este cel mai demn de a fi urât, mai ales când în joc este cel mai râvnit „obiect", bunul absolut, Binele însuşi.[16]

Iubirea seamănului, a egalului se impune să fie înţeleasă pornind tocmai de la această nefiinţă scoasă la suprafaţă de

raportul concurențial: seamănul, tocmai pentru că îmi seamănă în mod absolut, este și Diferența absolută, în condițiile în care amândoi disputăm un bun care nu poate reveni decât unuia singur. Soluția iudaică – iubirea de aproapele – presupune mai întâi de toate calmarea acestei frustrări existențiale prin slăbirea concepției concurențiale: Dumnezeu se dă tuturor în mod egal precum soarele și ploaia, fără să țină cont de „merite", de bine și rău etc. O a doua „mișcare" a iubirii de aproapele este accentuarea asemănării și punerea în umbră a diferenței: fiind cu toții copiii aceluiași Dumnezeu, trebuie să vedem în celălalt „chipul" lui Dumnezeu însuși. El ne seamănă întrucât amândoi semănăm cu Dumnezeu, asemănarea este „dedusă" dintr-un al treilea termen, comun amândurora. Această asemănare de ordinul doi are darul de a desființa asemănarea primară – dușmănoasă, conflictuală, concurențială. Datorăm acesteia, diferenței, neființei inițiale a seamănului „concurențial", condiția de posibilitate a imperativului iubirii. Iubirea seamănului nu este ceva atât de simplu pe cât vor să creadă biologii evoluționiști care reduc altruismul la un interes genetic, de supraviețuire a genelor. Ea nu este nici pe departe o iubire primară, instinctuală, ci este o iubire de ordinul doi, rezultată din negarea unei negații, din suprimarea unei diferențe absolute, revelată tocmai în asemănarea totală în terenul proprietății. Deloc întâmplător, iubirea aproapelui furnizează materia primă a unei alte iubiri, din care creștinismul și-a făcut un titlu de glorie: iubirea vrăjmașului. În iubirea de aproapele vrăjmașul este deja prezent, este chiar aproapele, așa cum ne-o spune povestea lui Cain și Abel.

Dar, în final, nu putem aplica chiar asupra unuia și aceluiași subiect cele spuse despre iubirea dintre egali cu referire la subiecți distincți? Nu „conținem" în noi înșine mai mulți „egali", mai mulți posibili „noi înșine"? Și nu suntem, prin aceasta, concurenții noștri și dușmanii noștri cei mai înverșunați? Nu există o luptă intestină în care „posibilitățile noastre de a fi" sau, cu un cuvânt la modă, „versiunile" noastre

de a fi își dispută prima poziție, străduindu-se, fiecare în parte, să se impună ca fiind cea mai bună? Nu doar Lacan, ci și Kierkegaard sau Heidegger au vorbit despre această concurență lăuntrică dintre multiplele posibilități de a... respira.

Aceeași problemă, ba încă cu un și mai înalt grad de intensitate, o ridică relația de coexistență, iubirea de sine. Ce să fie această coexistență, cum poți iubi ceea ce ești deja? Ca să iubești – am văzut deja! – trebuie să existe o minimă distanță, o separație între iubitor și cel iubit, o lipsă, o „neființă", o privațiune care să mă pună în mișcare, să mă determine să aspir spre el sau să-i permită lui să se îndrepte spre mine. Nu e nevoie de un minim vid, gol, ca atomii să se miște și să se poată îmbina? O ființă compactă, suprasaturată nu este totuna cu neființa pură? De altfel, este răspândit un tip de mit cosmogonic care asociază existența cu spargerea în bucăți, cu fragmentarea, cu ruperea ființei primordiale. Așadar cum, fiind identic cu sine, A îl poate iubi pe A?

Pentru a înțelege cum e posibilă iubirea de sine, reflecțiile lui Platon din *Banchetul* asupra dorinței și cele ale lui Aristotel din *Fizica* asupra „timpului destrămător" sunt cât se poate de utile. Urmându-l pe cel dintâi, iubirea de sine derivă din negarea neființei care mă „paște" în viitor, este dorința de conservare, astfel încât, în acest sens, iubirea de sine nu o poate simți decât muritorul, nu și nemuritorii, căci substanța lor este asigurată pe termen nelimitat. Iubirea de sine ar ține deci, cum va spune Spinoza, doar de acel *conatus*, de imboldul de a persista, de a-mi transmite ființa mai departe într-un timp care, prin fiecare moment al lui, amenință să mă desființeze. Primul sens al schimbării este, după Aristotel, cel distructiv, destrămător[17], și doar o ființă supusă schimbării poate uita cine și ce este, ba chiar că este. Doar în aceste condiții, iubirea de sine are un înțeles și se manifestă ca permanentă reamintire de sine. *Anâmnesis*-ul lui Platon, teoria reamintirii nu este doar o teorie a învățării și a cunoașterii, ci este în primul rând o teorie a menținerii vieții, dat fiind că „substanța"

ei este schimbarea, iar aceasta este amnestică și letargizantă. Răsturnând imaginea mitologică, Platon plasează râul Lethe chiar la începutul vieții ca însăși condiția ei de posibilitate... A-ți reaminti înseamnă deci a încerca din răsputeri să anulezi efectele „letale" ale apei vieții. A căuta adevărul este deci o afacere existențială, o nevoie vitală, căci *a-létheia* înseamnă a nu uita, a-ți reaminti, a te reaminti ție însuți. Destrămării timpului suntem nevoiți să-i opunem legătura de fiecare zi, de fiecare clipă, cu noi înșine, să ne împingem mai departe în neantul viitorului, să proiectăm – extatic – ceea ce este (prezentul) pe axa celor ce nu mai sunt (trecutul) și a celor ce nu sunt încă (viitorul).[18] A fi în timp înseamnă a lega de clipa de față cele două verigi din lanțul neființei și a le face astfel să fie.

Prin aceste patru forțe sufletești fundamentale găsește Dionisie de cuviință să descrie existența sufletului, acest *tetraedru* care se constituie prin *împătrita* negare a neființei, prin negare a inferiorității în raport cu ceva superior, prin negare creatoare a neființei excesive, prin negare a diferenței absolute a asemănării, prin negare a neființei temporalității.

De la suflet la eu? Interogații și ecorșeuri privitoare la istoria unei schimbări de paradigmă

Aș mai adăuga, în final, câteva interogații și ecorșeuri asupra cărora ar trebui, cred, stăruit într-o reflecție specială, dedicată acestei teme. Întrebarea principală este următoarea: cum se ajunge de la suflet (*psyché*) la eu (*ego*)? Știm că, atunci când se refereau la o substanță lăuntrică ființei umane, cei vechi foloseau termeni precum suflet sau intelect, minte sau logos. Să fie vorba doar despre o simplă schimbare terminologică pe care i-o datorăm lui Descartes, cel care a introdus *eul* ca substanță umană ultimă, ireductibilă, ca atom și subiect, ca suport ultim (dar și prim beneficiar) al proceselor de gândire?[19]

Sau în joc e ceva mult mai profund? După cum am văzut din analiza de mai sus a fragmentului din *Numele divine*, sufletul avea pentru Dionisie o configurație cvadratică, era o figură compusă din patru laturi, dintre care nici una nu putea lipsi, fără a se prăbuși întreg ansamblul său, fără a se aneantiza. În acest sens, Dionisie moștenește și transmite o întreagă tradiție privitoare la suflet, căci nici pentru Platon sufletul nu era reductibil la o unitate simplă, la un unic atom, ci era întreit, imaginea cea mai cunoscută fiind cea a atelajului tras de doi cai – unul alb, celălalt negru, unde calul alb reprezintă partea timică, eroică, „curajul", iar cel negru, partea apetentă, dorința pântecelui, impulsul și lăcomia (*Phaidros* 246a–247). Atelajul era condus de un vizitiu (logosul, rațiunea), care, dacă reușea să struneaască aceste două forțe elementare, putea să ajungă în cerul Ideilor pure. Sufletul însă nu era doar vizitiul, logosul, ci întregul atelaj, cu cei doi „cai" cu tot: „Sufletul ne apare asemenea unei puteri ce prinde laolaltă, din fire îngemănați și înzestrați cu aripi, atelaj înaripat și pe vizitiul său"[20]. De altfel, rațiunea însăși era pentru Platon și pentru contemporani un proces sau o sumă de procese[21]; am amintit deja iubirea platonică sau reamintirea ca fiind constitutive pentru ceea ce numim existență umană. Cu atât mai puțin pentru Aristotel sufletul nu era „atomic", nu era o substanță simplă, ireductibilă, din moment ce, pentru el, ființa însăși avea semnificații multiple. Stoicii împărtășeau o concepție similară în privința complexității sufletului – fapt vizibil în preferința lor pentru metaforele și imaginile de amploare, de mărime. Magnanimitatea sufletului stoic este o însușire morală numai pentru că sufletul a reușit să devină, aproape în sens propriu, „mare" prin exerciții spirituale ce-i inoculau în locul perspectivei obișnuite o privire largă, aeriană. Sufletul neoplatonic este bicentric, fiind cuprins în cercul celor de sus și cuprinzând cercul celor de mai jos. Unul ființei absolute nu și-a găsit în toată Antichitatea și Evul Mediu un corespondent într-un „unu" al sufletului uman, în ciuda celor mai exaltate declarații

de proslăvire a „unificării". Căci unificarea și unitatea denumesc relații, raporturi sau o procesualitate permanentă.

Concepția anticilor și medievalilor în privința sufletului se sincroniza oare, în acest fel, cu *Weltanschauung*-ul care întemeia lumea din care făceau parte: o lume ierarhică, o lume a relațiilor și raporturilor, în care ceva există numai în virtutea relațiilor cu alte elemente din același sistem? Lucrări precum *Ierarhia cerească* și *Ierarhia bisericească* folosesc un cadru de referință cu care contemporanul lui Dionisie este profund familiarizat. Dionisie (dar oare nu și neoplatonicienii în general?) se folosește de „lumea de aici" pentru a traduce, în termenii ei, realități de dincolo de ea, „extinde" la o semnificație metafizică sistemul de raporturi sociale? Fapt este că metafora ierarhiei are un referent concret, inteligibil de către trăitorul acelor veacuri – el însuși prins într-o rețea în care, în funcție de poziția ocupată, era inferior sau superior, asemănător sau neasemănător, egal sau inegal, stăpân sau supus, client sau patron, ulterior senior sau vasal, autonom sau neautonom, cetățean cu drepturi depline sau semi-cetățean (metecul, libertul).

Nu cumva putem citi în revoluția carteziană prin care sufletul se reduce la *ego* reflexul schimbării din temelii a lumii antic-medievale a ierarhiei cu lumea modern-burgheză a „monedei" și a „monadei", unde nu relațiile și raporturile conferă „ființă" sufletului, ci o entitate ultimă, individuală, autocentrată, unică și într-un anumit sens autosuficientă? Descartes trăiește într-o epocă unde revoluția burgheză olandeză izbutește (știm cât de apropiat a fost Descartes de Țările de Jos), iar valorile burgheziei sunt purtate tocmai de „mica nobilime" (clasă socială căreia Descartes îi aparține). O lume nouă stă să se impună, iar Descartes pare să fie profetul ei, o lume în care individul este definit printr-o singură unitate de referință, financiară, iar nu prin moșii, ranguri și relații. La fel cum vastitatea întinderilor de pământ și numărul „sufletelor" existente pe ele care generau valoare „proprietarului" lor în lumea

medievală[22] au fost „reduse" și înlocuite de „monedă", „sufletul" omului a fost – prin revoluția carteziană – „redus" la o „monadă", la o unică substanță, simplă, necompusă, pe al cărui fundament se poate clădi sau reclădi întreaga lume. Întrebarea care se pune este de ce Descartes a avut atâta succes, de ce a reușit să revoluționeze Descartes întreaga lume prin ideea unei substanțe ultime a sinelui – și anume „eul" care cugetă? Nu cumva este Descartes reprezentantul, în filozofie, al spiritului revoluției burgheze, izbutită în Olanda, de care Descartes a fost atât de apropiat și pe cale de a se petrece în Anglia? Revoluția burgheză constă în a contesta valoarea funciară, a pământurilor, a domeniilor întinse stăpânite de cineva, în favoarea valorii financiare, a banului deținut, a capitalului, a forței de producție. De asemenea, revoluția burgheză contestă valoarea / importanța rangului, adică a gradului ierarhic, derivată din raporturile și relațiile existente într-un anumit sistem. S-a spus că revoluția burgheză îl contestă pe monarh ca centru unic al puterii, dar – într-un anumit sens – burghezia este mult mai centralizată, pentru că, în vreme ce titlul regal era urmarea unei *moșteniri*, a unui drept divin și presupunea existența unei *piramide* nobiliare al cărei vârf este și în absența căreia s-ar prăbuși, individul burghez este autocentrat, el își derivă valoarea din el însuși – la fel cum subiectul cartezian îl găsește pe Dumnezeu în el însuși ca idee înnăscută, dar și ca voință și deci libertate infinită. Spiritul burghez (al cărui agent principal în acea vreme este mica nobilime din care Descartes face parte) urmărește, așadar, renunțarea la axiologia relativă, ierarhică, ce caracterizează lumea medievală, și proclamă o altă axiologie, absolută, monadică, în care valoarea forte o dețin banul și individul deținător de bani. Corespondentul în filozofie al acestei reduceri a multiplicității axiogene, a relațiilor dătătoare de valoare, la individul deținător și generator de valoare monetară este reducerea sinelui, a sufletului la eu, la *ego* – pe care cu atâta succes o operează Descartes și al cărei ultim și răsunător ecou o găsim, cum

vom vedea imediat, în reducția fenomenologică husserliană – căreia-i urmează însă, imediat, contralovitura heideggeriană care a reușit să-l stingă, laolaltă cu o epocă ce dura de aproape trei sute de ani.

Cu Descartes și cu revoluțiile burgheze începe epoca subiectului redus la *ego*, a individualității ireductibile.

Unde ne aflăm astăzi? Un „nou Ev Mediu"? Existența ca extaz

Din câte îmi dau seama, epoca de astăzi cunoaște, într-un anume sens, un reviriment al spiritului „medieval", nu în sensul tare al ierarhiei, al unei reinstaurări a relațiilor de putere bine definite, ci în acela al unei lumi dominate de o concepție relațională și relativă asupra sinelui sau sufletului. Este meritul filozofiilor postmoderne care au dislocat eul din pretențiile lui absolutiste înlocuindu-l cu o „substanță" versatilă, proteică, integrată într-o multitudine de raporturi, eul rămânând numele convențional și desuet al unui domeniu pe cât de vast, pe atât de vag al aparențelor, măștilor și personajelor inumerabile, în orice caz ireductibile la o entitate centrală și unică.

Curentul de denunțare și de dislocare a absolutismului *ego*-ului își află în filozofia lui Nietzsche unul din izvoarele principale. Însă falia despărțitoare dintre cele două lumi o întâlnim în confruntarea dintre filozofia lui Husserl și cea a lui Heidegger, cu atât mai vizibilă, cu cât cei doi sunt atât de apropiați unul de celălalt, precum sunt două plăci continentale pe linia de falie. Husserl este ultimul mare apologet al drepturilor absolute ale *ego*-ului transcendental, unul din cei mai mari urmași ai lui Descartes, căruia îi și dedică un șir de conferințe susținute la Sorbona, reunite într-o carte intitulată *Meditații carteziene*. Dimpotrivă, pentru Heidegger ființa

umană nu se mai reduce la un *ego*, la un *subiectum*, ci este simplul fapt de a fi în lume (*das in-der-Welt-sein*), unde lumea este un „ansamblu, o rețea de semnificații", numele său cel mai potrivit fiind *Da-sein*, „loc" privilegiat al deschiderii ființărilor înspre ființa lor. „Lumea" diferă, conform lui Heidegger, nu doar de la om la om, ci și de la o epocă la alta, omul însuși fiind – spre deosebire de animal, sărac în privința lumii – un făuritor de lume.[23]

Dar cum s-ar descrie mai bine „lumea" care este însăși ființa umană? Care sunt principalele ei coordonate – semnificate diferit de la o epocă la alta sau de la o profesie la alta (căci lumea plugarului este alta decât lumea savantului)? Care sunt coordonatele constante ale lumii de la care pornind putem să descriem orice lume istorică? Rămâi surprins să constați că Heidegger descrie această lume folosindu-se nu de unul sau două elemente, ci de *patru* – la fel cum Dionisie descria sufletul omului prin patru tipuri de relații (inferior–superior; superior–inferior; asemănător–(ne)asemănător; relația cu sine însuși sau coexistența). Tetrada heideggeriană cuprinde relația dintre muritori și nemuritori, respectiv relația dintre cer și pământ.[24] Tensiunea prezentă între aceste patru elemente este redată în mod exemplar de marile opere de artă, dar este o tensiune constitutivă, configuratoare a oricărei lumi, deci a oricărui fapt de a fi, a oricărui – cu vechiul cuvânt! – suflet de om. Omul *locuiește* înlăuntrul acestui câmp de forțe, el este chiar *modul* în care aceste forțe fundamentale intră în legătură, con-figurarea lor. Orice lume poate fi descrisă pornind de la aceste relații dintre forțele cerului și ale pământului, ale muritorilor și ale divinilor.[25]

Nu ne mai poate mira că modul de a fi cel mai specific pentru *Dasein*-ul heideggerian este cel extatic. Existența *Dasein*-ului este de factură extatică, Heidegger în mai multe rânduri definește existența folosindu-se de terminologia stărilor extatice, existența însăși fiind *ex-sistere*, ieșire din sine.[26]

Dasein este mereu înaintea lui însuşi, în pro-iect, într-o continuă aruncare de sine; el se defineşte ca „aici", adică ca termen al unui raport cu un „acolo", iar simplul său act de percepţie este dez-depărtarea (*Ent-fernung*), care nu înseamnă a reduce existentul la un *ego* preexistent şi deja constituit, ci a-l privi ca făcând parte dintr-un ansamblu, dintr-o reţea de semnificaţii intercorelate, a-l deschide dintr-un simplu-prezent indiferent spre fiinţa lui pe care o „dobândeşte" ca urmare a „prinderii" într-o reţea de „trimiteri" şi indicări.[27] Tocmai aceste trimiteri îi „remit" fiinţa.

De la Heidegger încoace sufletul multidimensional s-a impus prin forţele mai multor armate (a neuroştiinţelor, artelor, literaturii), zădărnicind orice încercare de restauraţie a *ego*-ului cartezian. Neuroştiinţele se referă la „sine" ca la un sistem neuropsihic extrem de plastic, versatil, ca la un sine lipsit de un centru propriu-zis, ca la un sine fără *ego*. În arte şi în literatură, fragmentarismul şi perspectivismul sunt explorate *ad nauseam*. Modul însuşi de a fi al omului actual este descris de „reţele" şi de „socializare". Desigur, aşa cum remarca Alvin Toffler, nu este vorba despre o structură ierarhică propriu-zisă, cu raporturi clar delimitate între superior şi inferior, ci de o reţea modulară, orizontală. Esenţial însă este tocmai acest element comun cu vechea ierarhie antică şi medievală, anume faptul că omul se defineşte pe sine ca punct de convergenţă (temporar, provizoriu, volatil) al unor forţe dinamice, de o intensitate diferită în funcţie de context. Nu doar sexualitatea, ci identitatea însăşi a fiinţei umane a devenit astăzi „subiectul" unor... interminabile multiplicări şi fluidizări, configurate în varii structuri, cărora însă credem că putem să le desluşim ca trăsătură esenţială ex-centricitatea.

Astăzi Evul Mediu este reinstalat – nu doar datorită „postmodernismului" prin care eul este desfiinţat, nu doar prin „socializarea" care ocupă aproape întreaga zi a omului actual, ci şi prin schimbarea sursei de valoare financiară de la producţia

de bunuri la „investiţie" şi speculaţie la bursă. Uşor schimbaţi, termenii-cheie ai lumii medievale revin în forţă: învestirea a devenit investiţie, încrederea şi jurămintele de credinţă – credite şi contracte, ierarhia – o reţea modulară, orizontală, în care fiecare este cineva în funcţie de raporturile şi relaţiile (mereu schimbătoare, dinamice) pe care le are cu o mulţime de alţi indivizi, la rândul lor interconectaţi. Bogăţiile actuale se datorează mai puţin producţiei, cât speculaţiei la bursă, care funcţionează atâta vreme cât cineva are suficientă încredere ca să *investească* în „acţiunile" unei firme, la fel cum, în lumea medievală, un nume era „învestit" cu un anumit rang ca urmare a unor fapte din trecut, dar şi în vederea unor acţiuni viitoare.

În vreme ce *ego*-ul cartezian era *enstatic*, autocentrat, fundament al certitudinilor absolute, sufletul omului din acest „nou Ev Mediu" este prin excelenţă *extatic*.[28] Încă de la începutul secolului trecut Martin Buber producea un adevărat tsunami intelectual cu mica sa carte *Eu şi Tu*, unde susţinea că eul nu este nicidecum o substanţă, un subiect, ci este doar termenul unei relaţii (eu–tu sau eu–acela).

Dacă am transla totuşi „eul" în geometria extatică a sufletului (neo)medieval, ar trebui să fie descris în mod necesar ca un loc gol, ca fiind un nimic care se cere umplut, înfiinţat de un obiect transcendent – fie acesta Dumnezeu sau o persoană umană. Exact în aceşti termeni se descriau misticii / extaticii medievali atunci când se gândeau la ei înşişi ca la entităţi individuale: goluri, nimicuri, „cerşetori absoluţi de Absolut". În aceiaşi termeni ar trebui descris şi omul actual dacă l-am trata ca pe o entitate individuală, căci, spre deosebire de *ego*-ul cartezian, el nu-şi poate găsi absolutul în el însuşi. Doar că, aşa cum am văzut, sufletul uman nu este receptacul absolut decât într-o singură „ipostază" a sa, aceea desemnată de relaţia cu superiorul, cu Dumnezeu sau cu Fiinţa.[29] Celelalte „laturi" ale sale: aceea pe care el însuşi este

superior, cea pe care este egal sau aceea în care coexistă cu sine însuşi solicită cu totul alte imagini sau metafore: preaplinul care se revarsă (binele, soarele), negarea diferenţei radicale dintre cele cu totul asemenea (omul ca *imago Dei*) ori înfiriparea mereu reluată în contra timpului destrămător. Pentru această ultimă „relaţie" constitutivă a sufletului omenesc pânza Penelopei rămâne în continuare întru totul emblematică şi vie...

Iubirea şi invidia de corp

Culoarea pielii omului îl face invizibil. Omul e unul dintre cele mai terne, cele mai „şterse" animale de pe faţa pământului, cel mai nespectaculos, cel mai lipsit – la propriu – de culoare. Din nevoia de a suplini lipsa de zestre naturală a apărut vestimentaţia, bogată în culori, cu cozi, cu pene, cu extensii şi accesorii.[1]

„Omul invizibil" este un pleonasm, culoarea pielii îl poate face să treacă neobservat, să se strecoare nereperat – ceea ce în primă instanţă îi asigură şanse mai mari de supravieţuire în faţa prădătorilor, dar, ulterior, printr-o descoperire poate pur accidentală, îl face să devină el însuşi cel mai mare prădător existent. Natura a compensat „slăbiciunea" omului printr-un truc extrem de economic: l-a făcut şi mai slab. L-a lăsat fără blană, i-a dat o culoare „invizibilă" – iar acestea au declanşat pe cale de consecinţă şi ştergerea „mirosului" specific care l-a invizibilizat aproape cu totul. Într-o carte celebră, *Maimuţa goală*, etologul Desmond Morris aduce puternice argumente în favoarea ipotezei activării unui mecanism natural, întâlnit şi la alte vieţuitoare: neotenia. Neotenia este „procesul prin care anumite caractere juvenile sau infantile sunt reţinute şi prelungite în viaţa adultă".[2] Neotenia explică atât prezenţa dezvoltării creierului până la vârste mari şi absenţa părului de pe corp, cât şi menţinerea curiozităţii, pe tot parcursul vieţii sale. Dar explică în primul rând *slăbiciunea* fundamentală a fiinţei umane, existenţa sa imediat

învecinată neantului, fragilitatea și agilitatea sa, delicatețea făpturii sale – temei indispensabil al unor acțiuni de o mare finețe.

Felul în care este colorată pielea oamenilor arată că, pe lângă protecția diferită în fața razelor ultraviolete, rolul ei este de a-l face pe om invizibil, indicând astfel mediul primordial în care acesta s-a format. Culorile raselor umane au, la baza lor, o motivație biologică, adaptativă: de a face invizibilă ființa umană în mediul său natural. Importanța protecției față de ultravioletele solare pălește în fața acestui scop adaptativ mult mai stringent: supraviețuirea într-un mediu natural ostil. Rațiunea practică a culorii pielii omului este, probabil, de a-l face să se piardă în peisaj, de a-l face să se confunde cu mediul exterior. Omul este, de la natură, „invizibil", „imperceptibil" – prin absența unei coloraturi specifice, prin gabaritul insignifiant, prin absența mirosului propriu. Camuflajul defensiv a devenit ulterior arma cea mai redutabilă a ființei umane. Putându-se strecura nevăzute, nereperate, aceste ființe gracile au putut ucide – ajutate de o piatră, de o săgeată – animale mari, mamuți, bizoni. Imaginea lui David înfrângându-l pe Goliat este, în acest sens, emblematică. Omul este un adolescent în natură – dar tocmai fragilitatea, insignifianța sa îl fac să stăpânească lumea, să supună fiarele cele mai terifiante.

Avantajele evidente, derivate din *incorporalitatea* omului, vin însă, încă, împreună cu o teribilă *dorință*, cu o *invidie de corp*, care-l individualizează decisiv în rândul celorlalte viețuitoare – căci în jurul lui poate vedea animale mari sau colorate strident, puternic mirositoare, ori sonore, înzestrate cu țepi, cu venin, cu colți puternici sau cu gheare lungi, agile ori majestuoase și impunătoare. Celelalte ființe au o corporalitate evidentă care-l intrigă, îl frustrează, îl face să și-o dorească pentru el însuși. Una dintre primele mari rupturi de care omul a devenit conștient a fost aceea dintre corporalitatea animalelor și (in)corporalitatea lui, altfel spus, într-o

terminologie fenomenologică devenită clasică, dintre *corp* și *trup*. „Această diferență între cele două corpuri pe care le-am distins – al nostru, care se încearcă pe sine însuși în același timp în care simte și ceea ce-l înconjoară, pe de o parte, și un corp inert al universului, pe de altă parte, fie că e vorba de o piatră în drum sau de particulele microfizice despre care se crede că o constituie – să o fixăm de acum înainte într-o terminologie adecvată. Vom numi primul corp trup (*chair*), rezervând celui de-al doilea numele de corp (*corps*)."[3] Dar, cum această distincție nu face decât să o repete pe cea mai veche dintre obiect și subiect sau dintre materie și spirit, atribuindu-i corpului însușirile de rezistență, opoziție, impenetrabilitate și subiectului pe cele de sensibilitate, afectivitate și comprehensiune, demersul fenomenologic ratează înțelegerea binomului corp–trup în sensul unor impulsuri de egală intensitate ale ființei umane. Cele două „stări" sau condiții se confruntă definitoriu și permanent în noi înșine câtă vreme *trupul* (prin definiție gol și in-vizibil) este o pură abstracție, căci el este, cu adevărat, trup gol doar prin raport cu posibilitatea corpului (îmbrăcat). Omul se vede exclus din natură prin chiar ceea ce-l protejează față de ea: prin non-corporalitatea, prin invizibilitatea sa. În ființa umană se generează cele două tendințe contradictorii care urmează să-i scrie istoria: dorința de a dobândi un corp vizibil – precum cel al animalelor sau al fenomenelor naturale – și dorința de a-și afirma „trupul" *natural*, invizibil, de a persista *în inexistența sa primordială*. „Veșmântul se interpune între noi și neant."[4] Din aspirația spre corporalitate iau naștere civilizația și cultura, căci acestea sunt încercări de a imita natura, de a o asimila, de a o în-corpora. Primul om care se „îmbracă" în elementele naturii este primul om civilizat, primul om care *are* un corp asemănător celor din jurul său.

Omul și-a exprimat încă din cele mai vechi timpuri dorința de corp, aspirația spre corp prin reprezentările de tip teriomorf ale totemurilor. Membrii societăților totemice își

„împrumută" „corpul" de la câte un animal-totem, fondator-originar al tribului. Setea, imboldul de corporalizare s-a manifestat într-o varietate exuberantă de forme şi culori: reprezentările egiptene ale divinităţilor, epifaniile lui Zeus, idolatrii lui Baal, ai viţelului de aur ş.a.m.d.[5] O discuţie filozofică serioasă asupra acestei propensiuni – definitorii – spre corporalitatea animalică este încă necesară.

O întreagă tradiţie – filozofică, religioasă şi ştiinţifică – consideră animalitatea şi corporalitatea ca fiind un *dat* iniţial depăşit de fiinţa umană în ascensiunea ei spre sfere intelective şi spirituale, văzute, la rândul lor, ca fiind fie opuse acestuia, obţinute prin negarea sau opoziţia faţă de animalitatea sa bazală, fie – aşa cum se întâmplă în antropologia fizică sau biologică – ca o împlinire, pe un plan superior, a acestei animalităţi. Astfel, „raţionalitatea" fiinţei umane este privită ca „diferenţă specifică" faţă de genul proxim „animal". „Spiritualitatea" sa este, dintr-o perspectivă religioasă, concepută ca fiind un rezultat al „distilării" sau mai curând al anulării carnalităţii. Evoluţionismul rămâne şi el în aceleaşi cadre prestabilite de tradiţie, întemeiată la rândul ei pe supoziţia animalităţii ca *dat* fundamental, ca bază a fiinţării umane, chiar dacă, în răspăr cu filozofia şi cu religia, „răstoarnă" perspectiva acordând întâietate „naturii" animale a fiinţei umane, explicând diferenţa sa specifică printr-o arheologie bine dirijată pe „şantierul" genului proxim. Omul ar fi, conform unei perspective biologice, realizarea unor tendinţe existente în întreaga lume vie, aşadar între genul proxim (animal) şi diferenţa specifică (raţional) ar fi o legătură *genetică*. Or un asemenea mod de a pune problema lasă complet descoperită, printre altele, problema totemismului. Să admitem în schimb ipoteza unei înclinaţii a omului spre corporalitatea animală. Animalitatea nu mai este un *dat*, ci un obiect al dorinţei, al aspiraţiei umane. O „destinaţie" – nu un punct de plecare. Trezindu-se aruncat într-o lume ostilă – slab şi fără apărare naturală, firavă trestie pe care un abur, o picătură de apă o

poate sorti pieirii (Pascal) –, omul râvneşte la *puterea evidentă* a animalelor: colţii crocodilului, ghearele şi forţa imensă a ursului, zborul şi vederea şoimului, ori la aceea din copleşitoarele forţe ale naturii: viteza vântului, omniprezenţa aerului, uşurinţa norilor. Omul tânjeşte, aspiră să le încorporeze, să se încorporeze – căci, cum s-a spus, el este un „animal bolnav", un „animal deficient". Tocmai deficienţa pe planul animalităţii îl face să se civilizeze, să-şi compenseze incapacitatea naturală prin tehnologii adjuvante.

Că divinitatea se întrupează în corpul unui animal nu mai pare un lucru atât de straniu dacă-l coroborăm cu faptul că omul însuşi se „întrupează" prin împrumuturile din natura animalică: în tatuajele sale, în penele cu care-şi decorează părul şi capul, în pandantivele pe care le foloseşte, în vestimentaţia sa – de la cea mai sumară până la cea mai amplă – *omul vrea să-şi dea sieşi corp*, vrea să se facă văzut, să se afirme în *ordinea vizibilului*. Paradoxal, tocmai acest corp împrumutat din natura animală este „artificial", este o construcţie, este ceva adăugat – şi de aceea, un *păcat săvârşit* în contra „naturii" sale primordiale invizibile. Tensiunea, balansul permanent între cele două tendinţe ale fiinţei umane, între fidelitatea faţă de „substanţa" sa, invizibilă, şi dorinţa de a-şi da corp, de a se face vizibil, străbate textele întregului Vechi Testament. O găsim încă în Geneză: Adam şi Eva devin conştienţi de sine ruşinându-se de goliciunea lor (*id est* noncorporalitatea lor) şi, aproape ca un act reflex, se îmbracă cu nişte frunze. *Sensul originar al înveşmântării este corporalizarea*. Adam şi Eva îşi ascund goliciunea (in-corporalitatea) prin aceste câteva frunze prin care arată că, de acum înainte, îi va defini, alături de şi în contra „naturii" lor invizibile, voinţa de a avea un corp, de a se fenomenaliza. Abia prin acest corp de împrumut cele două fiinţe originare devin vizibile una pentru cealaltă şi se pot manifesta ca fiinţe sexuale.

Omul fără corp, adică omul fără veşminte, este deopotrivă o fiinţă asexuată, abia prin vestimentaţie capătă un corp, şi

deci un sex şi dorinţă sexuală. Abia după păcatul originar, după ce-şi acoperă corpul, Adam şi Eva îşi descoperă sexualitatea, devin fiinţe sexuale. Doar corpul „îmbrăcat" este un corp sexual, acoperirea iniţială a organelor genitale – atât în reprezentările artistice ale căderii, cât şi în documentele etnologice privitoare la triburile primitive – arată rolul primordial şi fundamental al vestimentaţiei: acela de corporalizare. Sexualitatea joacă aici rolul de sinecdocă: sexul stă pentru corp întrucât sexualitatea aparţine numai fiinţelor corporale. Prin păcatul originar Adam se întrupează, îşi dă sieşi corp. El îşi trădează „trupul" originar, natural, invizibil, trupul „de duh" sau „de slavă", adică trupul gol, şi alege – îmbrăcând acest trup – să *aibă un corp*. De aici înainte Adam şi Eva „cad", adică intră în ordinea corporalităţii: se hrănesc din sudoarea frunţii lor, fac copii, femeia va cunoaşte durerile facerii şi se va supune bărbatului ei. Adevărata separare a sexelor se produce „după" cădere, după corporalizare. „Înainte" de acest eveniment dramatic Adam şi Eva erau complet egali, nediferenţiaţi sexual. Ca şi în starea naturală – dimorfismul sexual este ca şi absent în Grădina Edenului. Există o egalitate deplină, totală între Adam şi Eva – care nu sunt încă bărbat şi femeie.[6] Sexualitatea reprezintă un lucru atât de important pentru fiinţa umană deoarece constituie experienţa redobândirii trupului gol, a goliciunii iniţiale, este o experienţă a re-edenificării. Sexualitatea umană nu are sens decât ca dez-golire, ca dez-brăcare, ca reinstituire a trupului iniţial pe fondul de-stituirii temporare a corpului înveşmântat. Dacă Adam şi Eva nu au putut face experienţa autentică a sexualităţii decât după ce, descoperind că sunt goi, s-au îmbrăcat, tot astfel – omul căzut redevine „om primordial" dezbrăcându-se, *în contrast* cu hainele pe care le poartă. Experienţa sexuală nu este niciodată finală, ci este repetitivă şi obsesivă – întrucât corpul uman nu mai poate deveni niciodată în mod absolut *trup gol*.

Adam îşi „trădează" trupul gol, se îmbracă, îşi dă corp, regretând în acelaşi timp starea sa de nuditate paradiziacă,

„naturală". Paradoxul este următorul: omul este om în virtutea unei trădări inaugurale a stării sale „naturale" – „invizibilitatea" – prin imitarea naturii înconjurătoare, caracterizate prin corporalitate şi vizibilitate. Există un imbold către animalitate, către corpul animal sau natural, şi în acest sens se poate vorbi despre o „decădere" principială la cele de jos, despre o cădere originară, *întemeietoare*. De aceea disocierea în fiinţa sau mai precis în fiinţarea umană între un „înainte" şi un „după", între o stare „naturală" şi o stare „civilă" este pur „mitologică" sau „teoretică", este făcută din raţiuni didactice, constrânşi fiind de mecanismele discursivităţii să exprimăm diacronic ceea ce de altfel este absolut sincronic. Numai ţinând cont de această precizare poate fi citită următoarea afirmaţie: Omul a fost creat de natură, într-adevăr, ca un înger, fără corp, fără sexualitate – dar tocmai de aceea (şi de la bun început) fiinţa umană tânjeşte după corpul său, după animalitatea sa. Omul gol este, de aceea, un om „abstract" – lipsit de orice aluzie a carnalităţii, este un om in-corporal şi im-ponderal, este omul în dimensiunea sa „pură", este ceea ce se numeşte, într-o terminologie creştină, „trup de slavă". O dovadă grăitoare în acest sens este faptul că nudurile sunt cel mai inofensive din punct de vedere sexual şi de aceea sunt acceptate în arta sacramentală. Biserica nu se simte vexată de aceste trupuri goale, dimpotrivă – tocmai pentru că sunt trupurile incorporale originare şi pentru că omul gol este complet lipsit de sexualitate.

Este curios că această dialectică dintre trup şi corp a scăpat fenomenologiei, care şi-a făcut un obiect predilect din analizarea, nu rareori subtilă, a acestei relaţii. De exemplu, pentru Jean-Luc Marion: „în trup, interiorul (cel ce simte) nu se mai distinge de exterior (cel simţit); ele se confundă într-un unic sentiment – acela de a se simţi simţind. Prin urmare, nu pot vreodată să mă situez la distanţă de trupul meu, să mă disting de el, să mă îndepărtez de el şi încă mai puţin să mă lipsesc de el".[7] De obicei fenomenologii vorbesc despre trup într-un

limbaj adamic, ca şi cum trupul despre care vorbesc nu ar fi cunoscut niciodată haina, îmbrăcămintea. Ca şi cum ar fi vorba despre un trup gol. În realitate omul se distanţează în fiecare clipă de trupul său – căci şi-l ascunde, făcându-l deopotrivă vizibil, corporalizându-l prin vestimentaţia sa, prin tatuajele şi prin podoabele sale. Îmbrăcându-mă – eu deopotrivă mă înstrăinez de trupul meu şi mi-l apropriez în calitate de corp, în măsura în care vestimentaţia mea sau podoabele pe care le port îl manifestă, îl exprimă, îl „reprezintă" sau i se potrivesc. Eu îmi simt trupul numai în măsura în care am devenit deja corp – înveşmântându-mă şi împodobindu-mă –, căci eu nu am niciodată o experienţă pură a trupului – nici măcar în actul sexual; poate doar în pragul morţii, când redevin ceea ce am ascuns în tot timpul vieţii. „Pentru că suntem îmbrăcaţi, ne credem nemuritori: cum să mori când porţi o cravată?... Un *domn* nu poate fi plămădit din noroi sau pulbere."[8]

Dialectica trupului şi corpului străbate istoria omului şi se manifestă fie prin prevalenţa unuia dintre termeni şi furibunda negare a celuilalt, fie printr-o segregare paşnică, obţinută prin delimitări spaţiale şi temporale precise sau aproximative, fie – mai rar – prin încercarea, paradoxală, de unire, de sinteză a celor două „ireconciliabile". Acest balans devine cât se poate de evident în felul în care omul a conceput divinitatea, dacă acceptăm, cu L. Feuerbach, că divinitatea reprezintă modelul suprem al fiinţei umane, arhetipul în care omul a aşezat cele mai specifice şi mai „înalte" trăsături ale sale.

Credinţa în Dumnezeu (arhetip al omului) urmează acelaşi tangaj cu al constituirii omului însuşi: între Dumnezeul invizibil, de nevăzut, de neperceput, insesizabil şi Dumnezeul vizibil, perceptibil, palpabil. Între Iahve şi idoli. Între Iahve şi Hristos. Între iconoclasm şi iconofilie. Religia creştină unifică în mod paradoxal cele două tendinţe: invizibilul devine vizibil, trupul gol este, în acelaşi timp, un corp sexual, Fiul Omului s-a întrupat fără să-şi piardă inocenţa, maternitatea este feciorie neprihănită. Hristos este Noul Adam, iar imaginea cea

mai răspândită în cultul creştin este cea de pe cruce nu doar din cauza reprezentării suferinţei divine mântuitoare, ci mai ales pentru semigoliciunea lui Iisus. Privită din acest punct de vedere, imaginea răstignirii lui Iisus reproduce întocmai momentul căderii lui Adam: gol, doar cu şoldurile acoperite. Este acelaşi moment însă cu o semnificaţie complet diferită: corpul uman este, prin Hristos, absolvit de păcat, este mântuit! Una dintre primele motivaţii ale adoptării creştinismului a fost tocmai această împăcare a omului cu corporalitatea sa, cu „păcatul său originar", împăcarea dintre invizibilitatea sa primordială, originară şi vizibilitatea sa artificială, dobândită, construită. *Iisus înviază corpul* – declarat mort şi sursă a mortalităţii de către cei mai mari „medici" ai umanităţii, cel mai cunoscut dintre ei fiind Platon. Iisus reabilitează corpul – nu-l dispreţuieşte, ci îl vindecă, îl mângâie, îi dă de mâncare şi de băut, îl îngrijeşte. Spre deosebire de profeţii care-l precedă şi care practică mortificări, abstinenţe, posturi îndelungate, Iisus participă la nunţi şi petreceri, îl vedem luând masa, chiar şi după învierea sa. Sigur, creştinismul are o istorie îndelungată şi contradictorie şi ar fi fals să identificăm întreaga religie creştină cu creştinismul timpuriu şi cu primele intenţii ale învăţăturii lui Iisus.[9] Cele două tendinţe specific umane – cea spre invizibil şi cea spre vizibil – au rămas să se dispute şi în cadrul creştinismului, atrăgând şi impunând deseori hermeneutica invizibilului şi a incorporalităţii, în aşa fel încât nu putem declara cu totul falsă afirmaţia lui Nietzsche conform căreia creştinismul este un platonism pentru mase. Este foarte adevărat că platonismul a învins de multe ori în interiorul creştinismului, dar acest fapt nu ne poate opri să vedem evidenta propensiune către corporalitate a creştinismului originar, timpuriu. Nici faptul că reabilitarea corpului, „absolvirea" lui de vină, împăcarea acestuia cu „spiritul", a vizibilului cu invizibilul, a „naturii" originare cu „construitul" şi artificialul, a goliciunii cu vestimentaţia – au stat cel mai probabil la fundamentele adoptării creştinismului de către o lume chinuită

de scindarea între două „ireconciliabile": corp–spirit, vizibil–invizibil, sensibil–inteligibil, unu–multiplu, ființă–devenire.

Să nu uităm valoarea fundamentală a creștinismului – dragostea, sentiment inconceptibil în absența corporalității. Numai un Dumnezeu corporal poate fi iubit. Numai un *trup în-viat*, adică un corp spiritualizat, poate fi primit cu dragoste. Istoria creștinismului urmează însă aceleași fluctuații ale dialecticii trup–corp enunțate mai sus: fie una din tendințe a prevalat în dauna celeilalte, fie au coexistat într-o „segregare pașnică". De multe ori se întâmplă ca teoretic, de la amvon, să se predice valorile trupului gol, ale trupului imaterial, de slavă, ale ascetismului și ale renunțării la orice posesiune și podoabă corporală, dar în practică și în incinta aceluiași sălaș să întâlnim exact contrariul, atât la cei care ascultă, cât și la aceia care afirmă supremația trupului gol: preoții înveșmântați în aur și argint, catedralele somptuoase, mesele îmbelșugate, pasiunea pentru podoabe și pentru aur. Evul Mediu „întunecat" este de altfel plin de luminoase pasiuni, de corporalitate, de dansuri, de muzică, de veșminte colorate și de sexualitate.

Cele două mișcări contradictorii – recuperarea trupului natural-invizibil și dobândirea și consolidarea corporalității – constituie o pereche fundamentală de forțe care determină întreaga istorie a fenomenalității omului. Va fi poate un lucru de mirare să spunem că tocmai astăzi trăim, de mai bine de un secol, într-o epocă în care predomină tocmai prima forță. Era noastră este o eră a trupului gol, desăvârșită prin revoluția sexuală și continuată după aceea! Observați că astăzi oamenii preferă tot mai mult hainele apropiate de culoarea pielii, acele culori sau nonculori care-i fac invizibili. Invizibili în fața semenilor lor. Dacă-și expun, prin decolteuri generoase, bucăți întinse de piele, oamenii nu se reîntorc la natură, la „frumusețea" naturală a corpului uman, ci la „invizibilitatea" cu care natura l-a dăruit pe om. Nu vorbim despre hartă eronată a reîntoarcerii la domnia simțurilor și a plăcerii, la un hedonism natural, ci chiar despre împlinirea tradiției

trupului incorporal, împlinire rămasă ascunsă chiar acelora prin care se realizează. Dacă analizăm vestimentația ultimului secol observăm că se definește printr-un continuu reducționism: încetul cu încetul s-a renunțat la ultimele accesorii, la ultimele volute și ornamente care mai persistau. Hainele se apropie tot mai mult de dimensiunile și de „culoarea" – invizibilă – a trupului. Înaintea epocii noastre omul a vrut să se facă cât mai vizibil semenilor săi – prin coafuri etajate, prin vestimentații încărcate și divers colorate, prin pălării și căciuli somptuoase, prin blănuri, prin gulere înalte etc. Astăzi – prin minimalizarea vestimentației sale, prin reducerea cât mai aproape de trupul natural a dimensiunilor hainelor, prin renunțarea la pălării, peruci, caftane, omul redevine trup-invizibil. Nu e doar o vorbă faptul că rochiile lungi, complicate, volanele, brizbrizurile, arabescurile vestimentelor femeii din alte vremuri aveau rolul, darul de a atrage privirile și de a stârni dorințele bărbatului – mult mai mult decât o face corpul gol al femeii. Ei bine, astăzi omul vrea să redevină „natural" în fața semenilor săi, să devină, cu alte cuvinte, invizibil. Observați culorile pe care le folosește, tipul de îmbrăcăminte pe care-l preferă: privirile noastre sunt purtate în sus, înspre capul persoanei, și nu spre corpul acesteia. Se prea poate ca astăzi să culegem roadele târzii ale creștinismului-platonizant care ne-a educat să fim precum îngerii, să nu avem corp, să nu avem sex, să nu avem haine, să revenim la starea dinaintea căderii. (De-corporalizarea este dusă la extrem prin virtualizarea aproape totală a relațiilor interumane. Acestea nu se mai desfășoară față către față sau corp la corp, ci prin intermediul computerului.)

Or, cum se știe, Adam și Eva își descoperă sexualitatea laolaltă cu îmbrăcămintea, cu hainele, atunci când se îmbracă. Îmbrăcându-se își dau un corp, își dau sexualitate, devin atrăgători unul pentru altul. De altfel, după cum se știe, dimorfismul sexual este extrem de redus la om – și tocmai de aici a apărut nevoia să fie accentuat prin „accesorii", cele naturale:

barba, mustața la bărbat, părul și sânii la femeie. Dar, mai ales, această accentuare se produce prin îmbrăcăminte, prin vestimentație și prin ocupațiile puternic diferențiate. Înclinațiile războinice ale bărbatului sunt cultivate tocmai pentru a accentua diferențele – altfel destul de vagi – față de femeie. Și nu o dată s-a remarcat profunda asemănare dintre sexualitatea masculină și instrumentele sale războinice (sabia, pușca, tunul – ca simboluri falice –, armura, pieptarul – ca evidențieri ale mușchilor pectorali etc.). Astăzi, în schimb, acest dimorfism accentuat în mod artificial este pe cale de dispariție. Oamenii revin la starea naturală, adamică, în care propriu-zis nu aveau un corp și, cu atât mai puțin, o specificitate sexuală. Aceasta este marea păcăleală a revoluției sexuale – ea nu face decât să desăvârșească ceea ce aparent vrea să nege, ea împlinește intențiile „profunde" ale creștinismului platonizant – acela de a decorporaliza și a desexualiza ființa umană. Prin expunerea corpului uman, prin nudificarea lui, omul își pierde de fapt corporalitatea și sexualitatea – manifestate prin accesorii și prin vestimentație. Este, într-un fel, destul de ușor de înțeles că, cu cât ne aflăm mai departe pe linia de evoluție a unei idei, ideologii, credințe, suntem mai aproape de perfecționarea, de împlinirea primelor intenții ale acesteia. Trăitorii de acum câteva secole – chiar dacă trăiau într-o atmosferă mult mai îmbibată de religia creștină – erau în egală măsură mai aproape de epoci precreștine, de mentalități „păgâne" în care corpul evidențiat de haine era mult mai prezent decât astăzi. Regresia la trup înseamnă decorporalizare. Hainele de culoarea pielii sau nonculorile folosite pentru a ne vopsi hainele ne fac să fim doar niște capete fără corp, niște capete ambulante. Priviți pe stradă semenii voștri – ce vedeți? Vedeți doar niște capete plutitoare, căci hainele folosite – fie că îmbracă, fie că-l „dezbracă" pe purtătorul lor – nu fac decât să-l invizibilizeze, să-l readucă la natura sa „invizibilă". O întreagă tradiție platoniciană ne arată că capul, eventual și pieptul, sunt elementele cele mai prețioase dintr-un om. Creierul

și inima. Spiritul și sufletul. Restul trebuie ascuns cu grijă, invizibilizat pe cât posibil. Pe lângă cele spuse anterior, putem regăsi această intenție filozofico-religioasă a devalorizării a cel puțin jumătate din corp în felul în care sunt plasate băncile în școală, scaunele într-un amfiteatru – elevii sunt „scufundați" în așa fel încât să nu li se vadă decât capul și trunchiul (bustul), restul corpului fiind obturate de pupitru. Elevii, studenții par că se tupilează în spatele unor paravane de unde-și ițesc capul și pieptul. Aceasta este perspectiva profesorului asupra elevilor săi, aceasta este și perspectiva elevilor asupra profesorilor lor – așezați la catedră. Sunt intelecte pure adresându-se pur intelectual unii altora. Capete fără corp. Picioarele, șoldurile, abdomenele trebuie scufundate în invizibil pentru a obține doar un singur om – omul-cap, omul fără corp, sinonim al trupului-gol.

Într-un roman de foarte mare succes, intitulat *Parfumul*, Patrick Süskind spune, prin personajul principal, povestea omului însuși: lipsit de miros propriu, el este „invizibil", nereperabil de către ceilalți semeni – ceea ce-i provoacă o imensă frustrare și, deopotrivă, o enormă ambiție: aceea de a avea un miros, de a-și dobândi corpul prin inventarea parfumului suprem: parfumul iubirii, mirosul dragostei! În acest scop, profitând chiar de „handicapul" său, absența unui miros emanat de propriul său trup, Grenouille reușește, făcându-se nevăzut, să ucidă (iată omul invizibil devenit prădător) un șir de tinere fete din ale căror corpuri extrage „esența" olfactivă difuză a atractivității lor. Grenouille este disperat să obțină, prin distilarea mirosului uman, mai întâi un simplu corp, apoi corpul suprem, corpul absolut, corpul iubirii! În și prin dragoste corpul celuilalt intră în dimensiunea totalei „vizibilități" sau, mai exact, a aperceptibilității totale. Numai în și prin dragoste – corpul se livrează în totalitatea sa și este primit în totalitatea sa. În relațiile cu ceilalți semeni stabilim un contact mai curând intelectual, un contact „metafizic" – ne adresăm „numelui", „persoanei", „prestigiului", „rolului" lor social,

într-un cuvânt unei ființe „eterice", „astrale" – și ca atare evităm contactele vizuale prelungite, contactele tactile sau olfactive ori aluziile sexuale. În iubire însă corpul, corporalitatea celuilalt devine cu totul prezentă și cu totul dezirabilă: corpul celui iubit este atins, mirosit, pipăit, îndelung privit, gustat, auzit, „cunoscut"... de către mine, care, în același timp, sunt la rândul meu atins, mirosit, pipăit, îndelung privit, gustat, auzit, „cunoscut" de către obiect-subiectul iubirii mele. Grenouille știe toate acestea și, dobândind mirosul iubirii, se corporalizează, sfârșind la rândul lui prin a fi ucis din iubire, din foamea de corp a adulatorilor lui.[10] Nevoia profund umană de iubire pare să fie derivată din ceea ce se poate numi, pe bună dreptate, non-corporalitatea, in-corporalitatea primordială a ființei umane. Iubirea este, într-adevăr, unul dintre cele mai arhetipale, mai directe și mai complete moduri de realizare a dorinței de „corp", a „aspirației" spre materializare.

Șoapta ca spațiu erotic

Ce ne face să vorbim în șoaptă când suntem în doi, într-o intimitate erotică? Ce atavism se declanșează ca un reflex – trecând spontan, fără să băgăm de seamă, la un cu totul alt registru sonor, la sunetul slab, aproape surd, audibil doar de către o ureche proximă? Ce ne împinge să trecem, în actul dragostei, al mângâierii preludice sau al postludiului, de la vorbit la șoptit, de la cuvânt la murmur? Să fie doar o anticipare, o pregătire (respectiv, o prelungire, o remanență) a terenului unde limbajul se dezagregă, unde vocabularul se dezarticulează, unde *logos*-ul este detronat? Să fie șoapta o trecere tiptilă a granitei cu pre-umanul, cu non-verbalul?

Sau cuvântul rostit clar este prea contondent, prea colțuros, prea tăios, cerându-se înmuiat, șlefuit, îmblânzit, vătuit, capitonat întru înmlădierea cu frângerile trupurilor ce stau să-și diafanizeze contururile? Șoapta face culcuș dintr-un limbaj care, transportat ca atare din uzanța lui cotidiană în interiorul unui „discurs îndrăgostit", ar fi ca un pat de cuie sub Eros și Psyche...

Toate aceste conjecturi nu ne împiedică să încercăm și o altă deschidere antropologică spre originea șoaptei. Să reconstituim deci, cu puterea imaginației, timpurile și condițiile societății primitive, în esență colective, gregare, ante- și anti-individuale. Filonul simian este încă suficient de gros pentru extracțiile promiscuității... Toată lumea vede pe toată lumea, toți sunt ținuți sub observație de către toți ceilalți.

Înainte de a fi lup, omul este priveghetor pentru om. Umanitatea, la începuturile ei, fiind exclusiv socială, este de o insurmontabilă transparenţă, o infernală panoramă. Nici un spaţiu privat, personal, comunicările sunt publice sau nu sunt deloc, aşa cum încă mai putem vedea la triburile primitive, câte au mai rămas.

Limbajul este mai întâi limbaj public, comun. În asemenea împrejurări trebuie să fi străfulgerat şoapta, rostirea care transfigurează, paradoxal, comunicarea într-un act privat, într-o vorbire-în-doi, exclusivă, intenţionat inaudibilă celorlalţi congeneri. Că este ulterioară vorbirii o arată faptul, dovedit ştiinţific, că şoptirea presupune un efort obositor pentru corzile vocale. Vorbirea normală este cu *voce tare*, şoapta este o abnormitate, o denaturare a limbajului.

Spaţiul privat – şi poate însăşi ideea de proprietate – izvorăşte din acest original act de limbaj, din această trasare a unui hotar invizibil – dar nu mai puţin impenetrabil – între doi oameni şi toţi ceilalţi. Şoptirea este prima casă individuală a omului şi a rămas, probabil, singura casă individuală a omului – zeci sau sute de mii de ani de gregarism, într-o lume colectivă unde oamenii nu pot rămâne singuri, nu pot trage perdelele şi nu pot închide uşile decât scăzându-şi până la minimum intensitatea glasului.

Prin şoaptă decupăm în spaţiul public o zonă a relaţiei *Eu–Tu*. Şoapta este contemplativă – în sensul vechi al lui *contemplatio*: conjugă, într-un plan pe care ea abia îl face posibil, elemente disparate în planul fizic, aflate la distanţe astronomice unele de altele. În *sotto voce*, indivizii speciei sau ai grupului devin persoane; unitatea socială – întemeiată pe separarea atomilor ei – este contrazisă, dezminţită de relaţia personală: şoapta este mărturia conştiinţei acestei devianţe.

Şoapta ţine într-adevăr de acustica unei transgresări. Dar, prin ea, nu călcăm – aşa cum puteam crede la începutul acestor rânduri – hotarul spre pre-uman şi non-verbal, spre dezagregarea individualităţii, ci tocmai hotarul dintre gregarism şi relaţia personală, de sorginte erotică, unde „Eu" este, reluând cuvintele lui Martin Buber, corelativul lui „Tu". *Eu şi Tu* apar simultan ca termeni, inseparabili, ai relaţiei dintre ei. La începutul acestei noi lumi, pe deplin umane, a fost Şoapta.

De aceea şi azi, chiar şi în epoca „spaţiului personal", a dreptului la proprietate, a inviolabilităţii domiciliului, reflexul vorbirii în şoaptă se activează în mod spontan în condiţiile intimităţii erotice. Fosilă vie a unui comportament auroral, şoptirea reiterează mereu scenariul originar al emergenţei relaţiei personale. E o întrebare ce rămâne să fie pusă dacă, pornind de la această înţelegere a şoaptei, nu putem privi, în lumina unei procesiuni a modulaţiilor ei, întemeierea abisală a secretului şi a complotului...

Poarta de intrare a morţii în lume: ataşamentul

Conştiinţa morţii este încă un mister pentru biologi, filozofi, teologi. O întrebare – şi o nouă linie de cercetare – se leagă de prezenţa conştiinţei morţii la animale. Mult timp mortalitatea a fost privită ca o însuşire exclusivă a omului, animalelor refuzându-li-se nu doar conştiinţa morţii, dar chiar şi suferinţa produsă de propria lor moarte sau de moartea semenilor. Prodigioasele producţii ştiinţifice, cărţile şi filmele despre animale din ultimul secol au reuşit să amelioreze, dacă nu chiar să schimbe complet, percepţia publicului larg asupra temei. Drepturile animalelor constituie deja un capitol important în orice tratat de etică. Omenirea – „carnivorizată" în exces – încearcă totuşi să reducă pe cât posibil suferinţa animalelor, fără să-i mai treacă cuiva prin minte să o conteste. Legendei privitoare la presimţirea morţii de către elefanţi, exprimată prin retragerea lor din turmă, i s-au adăugat informaţii concrete şi imagini clare ale comportamentului lor afectuos în faţa cadavrului unui seamăn. În urma atâtor înregistrări video, ne-a devenit familiar comportamentul maimuţei de a-şi căra în continuare puiul mort de multe zile. Sau, dacă este vorba de o maimuţă dominantă, de a răpi puiul alteia inferioare pentru a-şi ostoi durerea pierderii propriului pui.

Nu trebuie să ne pripim în tragerea unei concluzii. Nu rezultă de aici că toate animalele posedă o conştiinţă sau, cum să-i spunem?, o „trăire" a morţii. Şi nici că o atare conştiinţă a morţii este legată în vreun fel de inteligenţă sau de

nivelul de organizare socială. Există caracatiţe, recunoscute pentru nivelul lor de inteligenţă, care se lasă, intenţionat, devorate de propria lor progenitură. Furnicile, albinele sunt indiferente la moartea individuală – fiind programate genetic pentru sacrificarea întru apărarea cuibului, în speţă a mătcii. Efemeridele îşi încheie împăcate viaţa după împlinirea etapei reproductive. Şi exemplele pot continua indefinit.

Ce anume face însă ca la anumite specii, culminând cu omul, să apară conştiinţa şi trăirea morţii – atât individuale, cât şi a semenilor apropiaţi? Dacă analizăm puţin fenomenul morţii aşa cum îl trăim noi, oamenii, vom putea trage o concluzie. Observăm, în primă instanţă, că moartea este un fenomen contrariant atunci când se petrece în apropierea noastră, când îi vizează pe cei dragi nouă sau pe noi înşine. Pe măsură ce se îndepărtează de noi – oricât de umanişti am fi –, intensitatea sentimentului, a conştiinţei morţii se diminuează până la dispariţie. Îţi trebuie o mare capacitate empatică pentru a o menţine trează atunci când în joc sunt viaţa şi moartea oamenilor străini, diferiţi de tine, aflaţi în locuri exotice. Sigur, ne putem solicita imaginaţia pentru a compătimi moartea celui străin în calitatea lui de *alter-ego*. Dar, propriu-zis, în afara noastră şi a celor apropiaţi nouă, *moartea nu există*. Tragismul morţii se referă doar la noi înşine şi la cei apropiaţi nouă; nu plângem în faţa *mortalităţii* – fie ea şi infantilă, ci la moartea cuiva apropiat nouă, fie el oricât de bătrân.

Consecinţa mi se pare extrem de importantă, dintr-un punct de vedere etologic, răspunzând la întrebarea „cum a apărut moartea?", cum a apărut conştiinţa morţii?

Moartea nu apare decât pe fondul existenţei prealabile a afecţiunii, a ataşamentului, altfel spus, în cuvinte simple, datorită iubirii (iubire de sine şi iubire de ceilalţi). Moartea nu există decât acolo unde întâlnim măcar un rudiment de iubire. Iubirea este condiţia de posibilitate a morţii, a conştiinţei morţii. Parafrazându-l pe Sf. Apostol Pavel: dacă dragoste nu am, moartea nu este.

Animalele şi oamenii dezvoltă o „trăire", respectiv o „conştiinţă" a morţii doar fiindcă dezvoltă o afecţiune / un ataşament de sine sau de altul, doar în măsura în care sunt *fiinţe erotice*. Cu alte cuvinte, acolo unde este prezentă afectivitatea, putem fi siguri că vom întâlni, corespondent nivelului ei de complexitate, şi un anumit grad al conştiinţei morţii. Moartea a intrat în lume (cu asta sunt de acord şi teologii) pe uşa iubirii.

Ideea relaţiei de cauzalitate dintre iubire şi moarte este implicită în textele „terapeuticii" filozofice. Pentru a-l împăca pe om cu propria moarte, filozofii din toate timpurile recomandă, prin diferite mijloace, cu un termen din psihanaliză, dezinvestirea obiectului libidinal. Cititorii sunt învăţaţi fie să se detaşeze de ei înşişi, să se privească „din exterior", ca atomi rătăcitori într-un univers de o vastitate năucitoare, fie să se privească din perspectiva (în esenţă incomprehensibilă) a unei Raţiuni universale. „Obiectivitatea" percepţiei de sine recomandate de filozofi – şi de oamenii de ştiinţă moderni – urmăreşte, mai mult sau mai puţin ascuns, ceea ce spuneam: dezinvestirea obiectului libidinal, supoziţia fiind că iubirea (de sine, de altul sau de lume) creează fenomenul morţii.

Intuitiv, şi fără să fie filozofi, mai toţi oamenii încearcă să se împace cu ideea morţii în acelaşi mod: pe măsură ce îmbătrânesc încep să devalorizeze viaţa, plăcerile vieţii, lumea („ce a ajuns lumea din zilele noastre!") şi – aici îi ajută şi inevitabila degradare fizică – pe ei înşişi, altfel spus să retragă investiţia de *libido* – responsabilă de conştiinţa morţii. De altfel, ne imaginăm morţile fericite ca fiind tocmai acele morţi în care nu a mai rămas nimic de murit, ale celor „sătui de zile", în care ultima adiere a vieţii se împrăştie, insesizabil, în nemişcare.

Invocarea raţiunii de către filozofi şi oamenii de ştiinţă – în scopul unei receptări obiective a morţii proprii şi a celor apropiaţi şi deci al unei de-sensibilizări a morţii – ne arată că, într-adevăr, conştiinţa morţii este independentă de raţiune,

poate chiar un termen opus ei. Conştiinţa morţii ţine de domeniul afectivităţii (ataşament de sine şi social) – şi, încă o dată, chiar din acest fapt rezultă că este o prejudecată atribuirea ei exclusiv fiinţelor raţionale. Omul este conştient de moarte nu întrucât este fiinţă raţională, ci datorită înaltului nivel de afectivitate atins în evoluţia sa (chiar dacă acest nivel a fost atins şi graţie raţionalităţii lui). Proverbiala „răceală" afectivă a raţiunii şi a raţionalităţii – invocată, cum spuneam, în scopul diminuării sau chiar anulării conştiinţei morţii – pledează în favoarea netei lor deosebiri.

Martin Heidegger spunea că numai omul moare, animalul „sfârşeşte". Dovezile etologilor arată că o parte dintre animale mor şi ele, la fel ca oamenii. Mor nu întrucât sunt fiinţe raţionale, ci întrucât au atins un nivel de afectivitate, de sensibilitate, au dezvoltat un alt „organ de simţ" prin care pot percepe *existenţa* legăturilor, a ataşamentelor (faţă de sine şi faţă de ceilalţi). Fiinţele erotice, afective trăiesc într-o lume dotată cu o dimensiune inaccesibilă fiinţelor non-afective, *anerotice*: dimensiunea morţii. Oricât de predispuşi la antropomorfizare am fi, ar fi absurd să ne închipuim o albină sau o furnică suferind pentru moartea suratelor lor sau la – cum să-i spunem? – „ideea", imaginea, feromonul propriei lor morţi. Şi dau special acest exemplu, întrucât albinele şi furnicile sunt unele dintre cele mai inteligente vieţuitoare. Cu toate acestea, ele sunt fiinţe non-afective, anerotice dat fiind că, aşa cum arată magistral Edward Wilson în cărţile sale, ele nu sunt legate nici de ele însele, nici de ceilalţi membri ai grupului, fiind adevărate automate (chiar şi matca este un automat al rolului său genitor). Ele par cele mai „abstracte fiinţe", cele mai „raţionale" – şi de aceea au fost „distribuite" fie în roluri pozitive de către unii autori ai utopiilor societăţilor perfect organizate, fie în roluri negative de către autorii distopiilor referitoare la oamenii dezumanizaţi, strict raţionali şi complet apatici.

Cum am văzut deja, propoziţia atât de familiară, mai ales de la cursurile de logică, „toţi oamenii sunt muritori“ este falsă: nu toţi oamenii mor, cum la fel de falsă este propoziţia „numai oamenii mor“. Profilul psihopatului lipsit de afectivitate nu este concordant cu conştiinţa morţii. Un psihopat nu face atacuri de panică. Pentru el, moartea lui şi moartea celorlalţi pur şi simplu nu există. El este o fiinţă nemuritoare sau mai exact non-muritoare.

Parafrazând titlul unei opere monumentale: fără ataşament, nu poate exista pierdere. Moartea apare odată cu fiinţele afective, erotice.

Partea a II-a
STRINGENŢA LIBERTĂŢII

Ziua lui Iov: facticitate şi autodeterminare

Ca orice altă obsesie, discernământul corespunde unei deprivări originare. Supracompensare a unei lipse, religia occidentală a hotărârii derivă din negarea unei dizabilităţi. Căci omul, prin inteligenţa şi slăbiciunea sa, este în posesia unui sofisticat calculator care-i arată un singur lucru sigur – dar acela indubitabil!: că totul este îndoielnic, că orice am decide ne vom căi, că e mai bine să ne încredem în zborul păsărilor, în zaruri sau în vorbele în dodii ale unui oracol decât în propria noastră raţiune şi voinţă.

Cum se ştie, izvorul suferinţei irigă terenul aspiraţiilor noastre, principiilor şi imperativelor pe care le construim. Se întâmplă, şi în acest caz, ca tocmai această traumă să ne îmboldească să elogiem, în contra ei, fermitatea acţiunilor, tăieturile clare şi precise, caracterele hotărâte. Rostirea apăsată a unei sentinţe elimină orice îndoială asupra temeiurilor ei, iată prima regulă retorică însuşită de judecători. Dictatorii o ştiu şi o aplică mai bine decât toţi; fascinaţia exercitată de ei asupra mulţimii hipnotizate se datorează slăbiciunii acesteia pentru mâna forte – consecinţă clară, în logica ei, a unei misterioase atotştiinţe, a unei tainice iniţieri, interzisă omului obişnuit. Însuşi Dumnezeu este slăvit în primul rând ca Judecător suprem şi infailibil – căci divinizăm exact ceea ce nu suntem în stare să fim.

Pe de altă parte, simţim că fără *inerţie* ne-ar fi imposibil să o luăm de la capăt. Că dacă Dumnezeu n-ar fi înscris-o în

sâmburele creației, aceasta ar fi *leșinat* destul de repede în neantul premergător. Spinoza a avut geniul de a o postula – inerția! – ca pe un adevărat principiu ontologic. Când te gândești că ne ține în viață doar o tendință naturală, comună oricărui existent, de a ne prelungi indefinit (și somnolent) starea în care ne aflăm, îți poți da seama de ce, în paralel cu fascinația pe care o exercită asupra noastră, simțim o repulsie la fel de mare față de marile hotărâri, acte de o barbarie cumplită, în contra naturii – prin definiție neintențională, nefinalistă, oarbă, ale cărei acțiuni au scuza că se datorează exclusiv *accidentului* și *pornirii.*

Faptul că o crimă este agravată de circumstanța premeditării indică în ce măsură detestăm, în ascuns, orice *tăietură* în indeterminatul vieții și al morții. Îngăduitori cu orice nelegiuire a impulsului și a momentului, suntem neîmpăcați când e vorba de sângele vărsat în urma unui plan. Toate intențiile, nu doar cele rele, ci – mai ales – cele bune pavează drumul către iad. Inspirația, talentul sau geniul – roade ale hazardului și neprevăzutului – trasează granița dintre artă și meșteșug, dintre operă și „meserie". Grația însăși o adorăm doar întrucât este sau pare o ordine întâmplătoare, o armonie necăutată. Natura o asociem spontaneității, iar elogiul suprem pe care-l aducem divinității este de a o considera „cauză primă" – o entitate neprodusă de nimic, situată în afara principiului rațiunii suficiente.

În mare parte, miturile creației se constituie în jurul unui act neintenționat sau nedorit, al unei *scăpări* originare – seminale, salivare sau a unei alte umori divine. Fie pentru că (dez)ordinea aparentă a lumii nu-l îmbie pe omul arhaic la a o plasa în orizontul rațiunii și al sensului, fie pentru că îi sunt mai familiare înfiriparea, însăilarea și improvizația – aproape orice cosmogonie exculpă demiurgul de „agravanta" premeditării, a intenției, a hotărârii. Lumea însăși este rodul unui moment de neatenție, este o sarcină... nedorită.

Este deasupra îndoielii că Iov își blestemă zilele din centrul acestei răscruci. În el se confruntă, sfâșiindu-i glasul, două voci: una care strigă în pustiu, afirmând facticitatea suferinței sale, a vieții și a lumii întregi, cealaltă care dăscălește asupra cauzelor, deciziilor și hotărârilor ce *trebuie* că stau la temeiul alcătuirii lor. „Prietenii lui Iov" sunt doar fața exterioară a acestei ultime voci, indistincte, de altfel, de o bună parte a solilocviilor sale.

Iov este omul în care se confruntă simultan cele două principii opuse, imanente umanității: unul (narcisic!) al autodeterminării, al rațiunii și al sensului, celălalt (umil!) al contingenței, facticității, lipsei rațiunii și sensului lumii și al vieții. Doar o imaginație arhetipală a reușit să așeze într-una și aceeași ființă două principii antagonice – ce guvernează de obicei pe rând epocile istoriei.

De o parte unul potrivit căruia răul, binele – și în general existența însăși – sunt ne-conforme rațiunii și așteptărilor noastre, de-a dreptul incomprehensibile prin mintea noastră. Nimic din cele ce se întâmplă pe lume – binele sau răul, viața sau moartea, prosperitatea sau sărăcia, boala sau sănătatea – nu răspunde vreunei reguli, nu este croit după vreo măsură clară, nu derivă și nu este reductibil la Logos. Invers, celălalt principiu, reprezentat de „prietenii lui Iov", afirmă că binele și răul, donația și retragerea, binecuvântarea și blestemul urmează legea „cauzei și efectului", sunt raționale și întru totul morale: recompense sau pedepse alocate unor merite sau păcate.

Aceste două principii se confruntă în *Cartea* și în carnea lui Iov. Doi „dumnezei" se bat în și pe sufletul lui, își dispută întâietatea și supremația asupra lui, lepra lui Iov este urmarea acestei teomahii. *Arheii* – în toată puritatea și simplitatea lor – își urlă dreptul la tron, denunțându-și unul altuia ilegitimitatea. Forța Cărții lui Iov se explică prin aducerea într-unul și același om a confruntării dintre principiile care, fiecare în parte, aspiră să guverneze de unul singur întreaga umanitate.

Şi orice om lucid se confruntă măcar o dată în viaţă cu acest moment în care în sufletul şi mintea lui se duce această luptă, are parte de o *zi a lui Iov*, în care trebuie să decidă în favoarea unuia sau altuia dintre cele două principii, dintre cei doi dumnezei. Iar omul cel mai lucid nu poate alege niciodată, rămânând, ca Iov însuşi (sfârşitul poveştii fiind doar o convenţie, o „încheiere" creată doar din raţiuni de spaţiu), să o poarte până la capătul vieţii, să se chinuie judecând acest proces fără sfârşit.

Istoria a fost mult mai hotărâtă. Dumnezeul raţiunii, al hotărârii, al deciziei, al voinţei înţelepte a câştigat teritorii şi epoci întregi. În Europa, prin creştinismul oficial, instituţional, teologic, bisericesc, acest Dumnezeu a condus oamenii, prin cele mai atroce infernuri, spre închipuite paradisuri. L-a făcut pe om să se creadă stăpân al lumii sau, măcar, stăpân peste el însuşi. Liber să aleagă şi responsabil pentru alegerile sale. Creştinismul desăvârşeşte de fapt o istorie mult mai veche, fiind moştenitorul cultului raţiunii, declanşat în Europa odată cu naşterea filozofiei, odată cu desprinderea minţii de furorul misterului, şi ajuns la o maturitate provizorie odată cu stoicismul. Prin creştinism raţiunea devine Dumnezeu, Logosul stoicilor capătă atributele divinităţii întrupate şi, în sfârşit, poate coborî pe pământ şi poate fi adorat în persoană. Este zeul „prietenilor lui Iov" – cel care ştie totul, poate totul, hotărăşte totul. Este, de fapt, proiecţia propriului nostru sine ideal, obţinut prin negarea unei atât de dureroase, inacceptabile, traumatice evidenţe a facticităţii şi non-sensului realităţii din jurul nostru. La scară istorică câştigă deci Dumnezeul prietenilor lui Iov, care nu este altceva decât ipostazierea autosuficienţei umane (clamată drept cea mai înaltă virtute de stoici), divinizarea „fiinţei" noastre autonome, libere, autodeterminate – atât de violent negată de faptele din jur! Un paradox demn de a fi menţionat: *omul este cea mai dependentă fiinţă din univers, cea mai „socială", fiinţa cea mai legată – biologic! – de ceilalţi, dar care-şi face din autosuficienţă cel*

mai înalt ideal al său. Dumnezeul „prietenilor lui Iov" este de fapt omul autodeterminării: până şi experienţa teribilă a suferinţei şi a prezenţei răului în lume este tradusă în termenii scenariului greşelii şi pedepsei, unde omul apare drept *causa sui*, origine primordială a propriei sale suferinţe, a propriei sale căderi şi dureri, a existenţei sale tragice. Interpretarea oficială, bisericească, a păcatului originar drept faptă a omului, drept acţiune a lui, drept rezultat al unei decizii şi hotărâri, al liberei sale voinţe, ne arată că a câştigat acea parte din om care nu suportă să fie simplu *pacient*, care vrea să fie *agentul* chiar şi al propriei sale pătimiri, fiind dispus să plătească, pentru un asemenea trufaş beneficiu, preţul imens al culpabilităţii sale, al... responsabilităţii. Istoria Europei creştine este o istorie a păcatului şi a vinei, dar, deopotrivă, o istorie a acţiunii şi a voinţei libere. Supracompensare raţionalist-masochistă a facticităţii sale, a nesfârşitei sale contingenţe... În această viziune, omul este mur*itor* în sensul că el este cel care – prin păcatul originar – îşi dă sieşi moartea, cel care face să moară, cel vinovat (deci actant) al propriei sale morţi. Moartea – suprema facticitate – este interpretată în termenii voinţei libere, ai rezultatului *alegerii* omului.

Că acelaşi mit al păcatului originar poate fi interpretat într-un mod cu totul opus ne-o arată strălucit Kierkegaard. Însăşi *preexistenţa* variantelor de alegere aruncă fiinţa în faţa necesităţii inerente „libertăţii" sale. Pentru a-şi manifesta libertatea, omul nu poate să nu aleagă, iar a alege înseamnă a cădea din infinit în finit, din viaţă în moarte. Îndrăzneala de a afirma o asemenea perspectivă atrage asupra lui Kierkegaard represaliile bisericii oficiale, instituţie a religiei Omului-Dumnezeu, a omului autarhic, a supremei libertăţi de autodeterminare a omului.

Celălalt Dumnezeu, celălalt „principiu" care-şi dispută sufletul lui Iov, sufletul omului, nu a dispărut, ci a rămas să insufle, din umbră, viaţă gândurilor unor mistici, apofatismului şi, în ultimele secole, aşa-numitului existenţialism al

unor Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger sau Camus. Existența este în esența ei facticitate, iar singura „libertate" a ființei umane este un *răspuns* dat acestei facticități, infinitului apel al „transcendenței" adresat finitudinii noastre. Omul se află aruncat în mijlocul a ceea ce-l depășește infinit, infinit căruia îi adresează – de pe mormanul său de gunoi, schilodit și lepros – întrebări ultime. Dumnezeul lui Iov este, ca și universul lui Camus, surd la aceste întrebări, dar Iov – ca și omul absurd și revoltat al lui Camus – nu renunță niciodată să interogheze la nesfârșit ceea ce se ascunde de ochii săi la infinit.

Cât privește problema răului și a suferinței umane, o asemenea atitudine se traduce prin refuzul de a le explica raționalist (și complet dezangajant), ca urmări ale *faptelor* (imputabile) omului. Răul și suferința – în dimensiunea lor ultimă metafizică, nu în cea politică, socială sau medicală – sunt inexplicabile prin legea acțiunii cauzei și efectului. Prezența suferinței în lume este *mysterium tremendum*, o taină cutremurătoare, incompatibilă cu orice efort uman de înțelegere. Temeiurile ei – dacă există – ne sunt complet inaccesibile! Cea mai firească reacție ar fi să rămânem în fața ei – ca și în fața măreției creației – într-o deplină stare de *stupor*, într-o muțenie înfiorată. Și să ne manifestăm în fața ei ceea ce Iov le solicită, patetic, „prietenilor" săi: mila! Este singurul lucru cerut de Iov și singurul pe care ei nu i-l pot da. În locul milei – judecata! În loc de pâine – piatră! Ontologia facticității întemeiază o etică a milei, a compătimirii, valori incompatibile cu ontologia voinței libere, a autonomiei și autodeterminării ființei umane – promovate de „prietenii lui Iov", strămoșii religiei rațiunii, ai creștinismului rațional. Poate că ultima zvâcnire a ontologiei facticității și a eticii milei, înaintea deplinei victorii a raționalismului și a creștinismului, o găsim în epoca tragicilor greci. Eroul tragic se ceartă, iovic, cu destinul ininteligibil, incomprehensibil rațiunii sale limitate, situat deasupra oricărui concept moral-rațional, stârnind în sânul spectatorului antic milă, pura și simpla compasiune. Deasupra

fiecărei vieți tronează iraționala forță, „pariul" inconceptibil, complet arbitrar, „zarurile" care hotărăsc strivirea omului. E de neînțeles de ce Nietzsche nu a priceput valoarea etică a milei care decurge dintr-o asemenea ontologie a facticității, deși el însuși are un simț tragic autentic și dă lumii cea mai strălucită interpretare a tragediei grecești. Diatribele sale împotriva milei se referă, cel mai probabil, la raționalizarea creștină a acestei virtuți, folosită drept instrument de înfrânare și deturnare a datului voinței puternice. Căci, altfel, prin proclamarea voinței de putere ca fiind înnăscută, dată, prin demontarea pretențiilor rațiunii de a explica și de a înțelege, ca și de a judeca, moral, faptele și acțiunile omului, filozofia lui Nietzsche aparține, indiscutabil, ontologiei facticității. Inamicii săi sunt „prietenii lui Iov" – acel „instinct" uman de a reduce totul la rațiune, la schema cauză–efect, la categoriile „bine–rău", „adevăr–fals". Nietzsche reușește să dezvăluie în acest „instinct" al rațiunii o travestire a voinței de putere – care, ea abia, este datul ultim căruia îi suntem cu toții pradă. Omul este aruncat în mijlocul jocului voințelor puternice și slabe – un joc pe care este „destinat" să-l joace și pe care *trebuie* să-l joace, fără să știe de ce, pentru ce, sau ce sens are acest joc. Voința lui Nietzsche este, ca și la Schopenhauer, complet opusă voinței libere (propovăduită de raționalism-creștinism); este vorba, dimpotrivă, despre acel tip de voință – singurul care se poate naște în condițiile facticității: voința lui *trebuie!*, a necesității, a lui *amor fati*.

Dimpotrivă, adagiul sartreian: libertatea absolută – responsabilitatea absolută nu este altceva decât teologie îmbrăcată în straie existențialiste. Sartre este un teolog ateu. Principiul autodeterminării umane, al puterii de a-și conferi sieși esență – este însuși principiul „prietenilor lui Iov", principiul care a dominat Europa rațională și creștină. Nu e de mirare că Sartre a reprezentat figura cea mai populară a existențialismului: nepregătit – după o tradiție milenară a raționalism-creștinismului, a voinței libere și autodeterminării omului – să iasă înspre o

autentică ontologie a facticității și transcendenței, publicul larg a fost mult mai sensibil la un filozof care a tradus „existențialismul" pe limba lui, satisfăcându-i cadrele mintale și profunda sa sensibilitate pentru cuvinte precum „libertate", „responsabilitate", „decizie". Legătura dintre Sartre și raționalismul cartezian a fost îndeajuns de evidențiată de Martin Heidegger pentru a mai insista asupra ei. Aș mai sublinia doar implicațiile etice ale filozofiei sartreiene: cruzimea judicativă în locul eticii milei ce decurge firesc din asumarea ontologiei facticității. Această implicație poate fi considerată semnul cel mai elocvent, indicatorul cel mai clar al apartenenței lui Sartre la tradiția raționalist-creștină. „Într-un război nu există victime inocente" – această maximă a lui Romain Rolland, folosită de Sartre drept slogan al filozofiei sale, este traducerea literală a poziției „prietenilor lui Iov". Exact acest înalt „principiu" i-l scuipă în față lui Iov prietenii săi. Lui Iov care nu cerea nimic altceva decât milă! În loc de milă – judecată! În loc de pâine – piatră!

Deși evidente, ar fi nedrept să nu amintim beneficiile derivate din asumarea de către omul european a principiului rațional, a voinței libere și autonome, a credinței în puterea de autodeterminare a ființei umane, a schemei cognitive cauză–efect. Ar putea părea că, preocupați doar să-i amintim efectele negative, le-am uitat pe cele pozitive. Grație asumării acestui principiu, cultura și civilizația europeană au cunoscut un avânt cu totul demiurgic, un progres absolut fulminant. Omul s-a înstăpânit într-adevăr peste natură, lume și cosmos, ca un adevărat zeu – care știe să așeze cauze și să producă efecte pe care nici cea mai bogată și fantezistă imaginație și nici cea mai puternică credință în miracole nu le-ar fi văzut posibile. Progresul științific și tehnologic se datorează deci direct principiului, Dumnezeului „prietenilor lui Iov", setei de autodeterminare a ființei umane, religiei voinței libere, credinței în rațiunea umană și în rațiunea – comprehensibilă – a universului. Atât omul religios, cât și omul de știință cred, în Europa, în Logos și deci în legi. Legi ale lui Dumnezeu sau legi fizice – ambele presupun credința în existența unei rațiuni în materia și viața ce ne înconjoară. Lumea este făurită după chipul și asemănarea propriei rațiuni și deci o putem înțelege și mai ales putem opera, acționa asupra ei. În spațiile culturale unde predomină, dimpotrivă, credința în destin sau forțe irepresibile, incomensurabile și incomprehensibile întâlnim deopotrivă manifestările celei mai adânci indignități umane: resemnarea, obediența, fapta sacrificată „zeului" imprevizibil... Căci există, negreșit, și o trăire proastă a facticității – direct observabilă în credințele și societățile primitive sau în țările subdezvoltate. Cartea lui Iov ne vorbește însă despre un alt fel de atitudine în fața facticității: a omului revoltat, răzvrătit, a omului care înțelege – prin exercițiul împins până la capăt al rațiunii și al finitudinii sale – că existența sa și a lumii îl depășește și îl va depăși infinit prin simplul fapt că îl precedă, că îi premerge, prin simplul fapt al întâietății, anteriorității ei în raport cu el. Că acest *avans* al existenței nu poate fi niciodată suprimat, ajuns din urmă, oricât de teribile și demiurgice ar fi eforturile pe care le-ar face. Unui asemenea sentiment al transcendenței și facticității ar trebui să se deschidă omul actual, zeul tehnologic, urmaș legitim al raționalism-creștinismului – mult prea dispus să rezolve temele insolubile – viața, moartea, suferința – în cheia cauzalității și a voinței libere de autodeterminare a omului, în cheia principiului autosuficienței sale.[1]

Eliberarea ca raţiune a agresivităţii

Scara civilizaţiei: fericirea scade pe măsură ce urci. O societate tot mai complexă ne solicită în sensuri contradictorii

Fiinţa umană este solicitată în sensuri multiple, adeseori contradictorii. Cu greu ne putem imagina o situaţie tragică în rândul animalelor, o situaţie în care alegerea să devină de-a dreptul imposibilă. Măgarul lui Buridan este o simplă parabolă a tragismului vieţii omeneşti întrucât animalul este constituit într-o manieră care nu prea lasă loc indecidabilului. Doar omul poate muri pentru că nu reuşeşte să aleagă între două variante incompatibile: viaţa căruia dintre fiii mei să o salvez?; ce anume primează – datoria faţă de legile cetăţii, sau pietatea? De ce stau lucrurile astfel în privinţa omului şi, mai ales, a omului civilizat, căci, iată, pe măsură ce societatea evoluează, individul este tot mai „rupt", mai sfâşiat între diferitele ei solicitări divergente, fiecare cu axiologia ei proprie şi deseori incompatibilă cu a fiecăreia dintre celelalte.[1]

Un răspuns ni-l dă Erich Fromm, care, consecvent sistemului său, afirmă în *Anatomia distructivităţii umane*[2] că omul este, spre deosebire de alte vieţuitoare, lipsit de o esenţă instinctuală proprie. El este om doar datorită cadrului social şi cultural în care apare, altfel spus este, prin definiţie, o fiinţă culturală. Aceasta înseamnă că el *este* om doar în interiorul unor contexte, al unor conjuncturi – mai multor contexte, mai multor conjuncturi –, dintre care nu puţine sunt reciproc incompatibile.[3]

Pentru că este definită cultural – fiinţa umană este singura fiinţă care poate să-şi dea viaţa *pentru* o cauză non-biologică,

căci e ceva mai insuportabil decât a nu fi: a nu mai fi om. „Substanţa" fiinţei umane nu este viaţa ei, nu este faptul ei de a fi, ci este imaginea de sine, felul în care se reprezintă pe sine însuşi, iar această imagine şi reprezentare de sine acţionează ca nişte temeiuri ultime, în ultimă instanţă cu aceeaşi forţă ca şi a instinctului. Reprezentarea de sine depinde de universul mental şi simbolic al unei epoci sau al unei societăţi şi poate diferi de la o epocă sau de la o societate la alta. Pentru un spartan cea mai mare virtute era virtutea militară, pentru un atenian – abilitatea de a vorbi şi de a conduce, pentru creştinul medieval – puterea credinţei, pentru omul industrial – capitalul şi mărimea veniturilor realizate, pentru omul actual – afirmarea de sine şi dezvoltarea sinelui propriu.

Dacă ne uităm la exemplele de mai sus, vedem că, de departe, cea mai coezivă, cea mai monolitică societate era cea spartană – o societate total militarizată, în care cele câteva diviziuni existente gravitau în jurul valorii supreme a soldaţilor. Încă şi mai... „privilegiate" sunt acele societăţi în care diviziunea socială nu s-a realizat, societăţile de vânători-culegători – nu doar pentru că o asemenea orânduire este guvernată de valori precum cooperarea şi egalitatea, compasiunea şi bunăvoinţa, ci şi – în primul rând! – pentru că, în absenţa acestei diviziuni, individul uman nu este obligat să joace mai multe roluri, unele dintre ele, cum am văzut, incompatibile, aşa cum se întâmplă în aşa-numitele societăţi civilizate. Individul trăitor într-o colectivitate „primitivă" este mult mai unificat cu sine, dat fiind că „rolurile" din cadrul acelei societăţi sunt puţine la număr şi deschise tuturor, astfel încât orice individ le poate „cuprinde" şi „juca" pe toate: vânătorul şi vraciul nu sunt specializări exclusive, nici dansatorul sau constructorul de colibe. Un individ cuprinde în el însuşi societatea din care face parte pentru că el însuşi este sau poate fi atât vânător, cât şi culegător, dansator sau constructor.

Diviziunea muncii şi cea socială devine structurală pentru societatea „civilizată" – cu neîndoielnice beneficii în sensul

eficientizării muncii. După Fromm, descoperirea agriculturii a fost pasul decisiv (aşa-numita „revoluţie neolitică") pentru că ea a dus la existenţa unui surplus şi astfel la posibilitatea de a întreţine, de a folosi părţi întregi din populaţie în alte scopuri decât cel al producerii hranei şi bunurilor necesare supravieţuirii, cum ar fi de pildă construirea piramidelor, a edificiilor religioase sau a maşinilor de război ori cucerirea de alte teritorii de către un corp militar specializat şi corespunzător dotat. Într-o asemenea societate cel care cultivă pământul este *diferit* de purtătorul de arme, meşteşugarul de agricultor şi de soldat, ca şi de alţi meşteşugari, preotul şi învăţaţii se disting de ceilalţi până la a folosi o limbă sacră, secretă şi a avea obiceiuri interzise lor. Se creează astfel nu doar o ruptură între individ şi societate, ci şi una în interiorul individului, care se „multiplică" în el însuşi, reflectând multiplicitatea socială exterioară.

Căci într-un fel sau în altul, împotriva acestor deosebiri, orice individ are o tangenţă cu toate celelalte roluri sociale existente. Egipteanul antic îşi construieşte şi el mica lui piramidă, chiar dacă nu este faraon sau mare preot. Tot aşa agricultorul este când şi când măcar un pic războinic – fie pentru a-şi apăra ţarina, fie că este uneori chemat la arme de către cetatea sa. Dar şi soldaţii se intersectează cu agricultorul, în unele societăţi, cum ar fi cea romană sau spartană, primind un teren în folosinţă ca răsplată pentru efectuarea serviciului militar. Aristocraţii, preoţii şi regii nu sunt deloc scutiţi – ba dimpotrivă! – să interfereze cu celelalte roluri ale societăţii, căci stăpânesc pământuri, depind de producţia de grâne, îşi asigură poziţia socială pe baza productivităţii pământului sau a puterii armelor. Aşadar omul din societatea civilizată este un om multiplicat în el însuşi, un om care trebuie să joace simultan mai multe roluri (unele dintre ele contradictorii).

Să luăm exemplul societăţii actuale, al cărei model am convenit că este afirmarea şi dezvoltarea sinelui propriu. Problema care se pune este cum poţi să-ţi dezvolţi sinele propriu

(care implică o anumită unitate de sine), câtă vreme omul actual este nevoit să joace diferite roluri: are simultan datorii de părinte, dar şi de copil (datorită creşterii speranţei de viaţă, oamenii din zilele noastre se maturizează şi îmbătrânesc alături de părinţii lor, a căror întreţinere în multe cazuri le revine), este angajat într-o corporaţie, este propriul lui şofer, trebuie să se ocupe de cumpărarea şi eventual de gătirea alimentelor, trebuie să se informeze şi să se educe, să fie la curent cu noutăţile tehnologice şi ştiinţifice – deşi prea puţine dintre acestea din urmă le poate înţelege cu adevărat –, de asemenea este nevoit să fie activ în diferite registre sociale şi politice (să voteze, eventual să candideze, să apere mediul înconjurător sau să participe la ajutorarea altor semeni). Spunem despre omul din zilele noastre că este suprasolicitat, dar o asemenea formulă ne face să scăpăm din vedere că este vorba despre *solicitări în sensuri contrare*: de pildă, lucrăm într-o corporaţie a cărei activitate aduce atingere mediului înconjurător, în a cărui protejare credem şi chiar suntem implicaţi în calitatea noastră de activişti de mediu; vrem să ne educăm şi să citim, dar activitatea lucrativă abia ne permite un scurt răgaz, insuficient pentru aceste scopuri destul de cronofage; suntem presaţi de tehnocentrismul actual să ne înconjurăm de cele mai noi tehnologii – destinate, în intenţie, uşurării muncii, dar pentru a le achiziţiona suntem nevoiţi să cheltuim mai mult şi, deci, să muncim mai mult. Iată doar câteva exemple de *sensuri contradictorii* ale omenirii actuale, sensuri între care suntem presaţi să ne descurcăm, să negociem permanent, să facem viraje strânse, să evităm în ultima clipă o coliziune, uneori să trecem pe roşu sau să facem manevre periculoase, ori chiar să circulăm pe contrasens.

Blaise Pascal sesiza, încă de acum câteva secole, noianul de contradicţii ce caracterizează fiinţa umană, el însuşi fiind simultan un mistic *şi* un savant. Şi poate că, într-adevăr, lucrurile nu au stat niciodată altfel de când civilizarea – adică divizarea – societăţii umane s-a făcut simţită. Doar că pe

măsură ce gradul de complexitate a civilizației crește – sentimentul de ruptură, de alienare față de societate și față de sine (reflex lăuntric al socialului) atinge un nivel paroxistic. Omul „multiplicat" de azi are sentimentul că este copleșit, că nu poate răspunde *coerent* solicitărilor diverse ale rolurilor pe care are a le juca. De aici negarea, depresia, abandonul, renunțarea sau amânarea *sine die* a sarcinilor, „soluții" care nici vorbă să-i aducă împăcarea sau liniștea, ci, dimpotrivă, un sentiment de vinovăție, de ratare sau de vid lăuntric.

Cartea unuia dintre cei mai pesimiști – și mai lucizi – gânditori ai secolului XX, Emil Cioran, se intitulează *Sfârtecare*, în franceză, în original, *Écartèlement*, termen care se referă la o practică de execuție medievală ce consta în legarea membrelor condamnatului de patru cai mânați în direcții opuse. (Același autor a semnat și cartea cu un titlu destul de asemănător: *Tratat de descompunere*, în franceză, în original: *Précis de décomposition*!) De altminteri, un obiect predilect de analiză din cărțile sale din perioada franceză este tocmai acest rău al civilizației, al civilizării – reprezentat de pierderea tot mai accentuată a simplității originare, de trădarea tot mai amplă a simplității vieții... bunului sălbatic.

Deși de Sigmund Freud este legată introducerea teoriei creșterii gradului de anxietate sau disconfort al individului direct proporțional cu gradul de civilizație al societății în care acesta trăiește, totuși o explicație care împrumută, într-o uzanță oarecum sociologică, termenii filozofiei existențiale, în speță pe cei ai lui Søren Kierkegaard și ai analizei existențiale heideggeriene, mi se pare mult mai satisfăcătoare. Martin Heidegger – în celebra sa *Ființă și timp* – privește omul (*Dasein*) ca fiind propria lui *posibilitate de a fi*. În viziunea lui, sensul existenței umane este dat de „deschiderea" ființării spre propria ei ființă, altfel spus, prin înțelegerea lucrurilor (ființărilor) omul le face *să fie* – și ele sunt în tot atâtea feluri în care sunt văzute, conștientizate și înțelese de către ființele umane. Astfel, pentru un plugar – cerul *este* legat de ogorul său (ca

origine a ploii și loc al soarelui), în vreme ce pentru un astronom – cerul este un fenomen optic, soarele, o stea de o anumită vârstă etc. Așadar există mai multe sensuri ale lui *a fi*, mai multe sensuri de ființă ale ființărilor conștientizate de om. Mai mult decât atât, în fiecare epocă istorică umanitatea are o anumită viziune generală asupra lumii și vieții, ceea ce înseamnă că în fiecare epocă (aici Heidegger se apropie foarte mult de teoria hegeliană asupra istoriei) se „dezvăluie", se „revelează" un anumit sens al ființei. Spre deosebire de Hegel însă, Heidegger nu proclamă că istoria ființei – și deci a omului – ar avea un sfârșit, o finalitate, ci – mai curând în acord cu Leibniz – lasă să se înțeleagă că posibilitățile de a fi ale ființei, adică sensurile, semnificațiile ei, sunt infinite, inepuizabile. Ce se întâmplă însă în problema omului ca individ? Cum se poate simți el realizat, împlinit – dat fiind că, iată, din nou, ființa este infinită – în vreme ce el este finit? Dacă sensul existenței lui este să aducă la lumină semnificațiile ființei – poate el afirma vreodată despre sine însuși că *este* cu adevărat – din moment ce aceste semnificații ale ființei îl excedează prin infinitatea lor, nu doar la nivelul timpului întreg, ci și al duratei contemporane, căci nu poate realiza toate formele și posibilitățile *de a fi* prezente în propria lui epocă, nu poate fi și plugar, și astronom, poet, om de afaceri, filozof etc.? Heidegger apelează aici la câteva frumoase găselnițe, spunând de pildă – tot în acord cu „monada" lui Leibniz – că ființa e prezentă în totalitate în fiecare dintre *perspectivele* asupra ei sau că omul își atinge cea mai autentică posibilitate de a fi (și deci cea mai completă) ascultând o misterioasă chemare lăuntrică, un „apel" al ființei și părăsind sfera „impersonalului «se»", a cotidianului uniformizant etc.

Cred, dimpotrivă, că în acest punct Heidegger se înșală și că mult mai aproape de adevăr era Kierkegaard, care sesizase existența unei suferințe reale produse de raportul individului cu infinitatea posibilităților lui de a fi și deci a anxietății sale – mergând de la melancolie până la disperare – în fața

posibilității de alegere. Orice alegere lasă deoparte o infinitate de posibilități și de aceea una din soluțiile individului – consemnată de Kierkegaard – este aceea de a nu face nici o alegere, pentru a pluti în indeterminatul tuturor posibilităților de a fi, în acest infinit virtual. Pentru că doar virtualmente putem vorbi de infinit, doar atâta vreme cât nu se realizează nimic în act.

Cred de asemenea că acest „infinit" nu este atât de abstract pe cât lasă să se înțeleagă Kierkegaard sau Heidegger. Și de asemenea cred că esențială nu este dimensiunea *numerică*, cantitativă a in-finitului, ci dimensiunea lui *logică*, calitativă. Creșterea gradului de civilizație duce, cum arătam mai sus, la o complexificare a societății, adică la o diversificare până la antagonizare a rolurilor sociale – și, dat fiind că individul reflectă la nivel psihic societatea în care trăiește, îi va internaliza multiplicitatea și antagonismul, se va simți, literalmente, *sfârtecat*, adică solicitat în sensuri contrare. Infinitul nu este doar acel șir numeric interminabil, ci este ceea ce nu mai are limită, configurație, ceea ce este destituit din marginile sale firești, fiind astfel des-ființat. (Dat fiind acest înțeles negativ al infinitului, vechii greci – spre deosebire de moderni – foloseau limita ca atribut esențial al ființei, în vreme ce infinitul era atribuit neființei.) Așadar infinitul calitativ invocat aici înseamnă dis-locare și se referă la ceea ce nu poate sta împreună, la un loc, din cauza forțelor contradictorii la care este supus. *Dez-mărginirea ia chipul desfigurării.* Deseori acțiunea acestui infinit calitativ este explicită: individul este pus să joace roluri contradictorii pentru a fi om, așa cum o demonstrează tragediile antice sau dialogurile aporetice socratice. Alteori este implicită: individul se simte atras de o varietate incompatibilă de „ispite de a exista"/tentații de a exista, ca să mai folosesc încă o dată un titlu cioranian. Există în omul civilizat o presiune de a acoperi cât mai mult din câmpul experiențelor posibile, aproape niciodată nu se mulțumește cu un singur rol și la limită vrea să le joace pe toate. Invidia

este un rău al societății civilizate tocmai pentru că individul se simte *frustrat* de neîmplinirea unor *posibilități de a fi* pe care le resimte ca aparținându-i de drept. Din moment ce și el putea să..., urmează că a fost deposedat de un bun pe care e îndreptățit să-l dețină.

Nu doar invidia, dar și vinovăția, resentimentul, sentimentul ratării, desconcentrarea, hiperactivismul, dependența de muncă, dar și de stimularea continuă prin flux de informații sau divertisment își află aici înrădăcinarea. Bietul Pahom din povestirea lui Tolstoi „Cât pământ îi trebuie unui om?" alergând până la moarte ca să cuprindă cât mai mult pământ în prețul fix de o mie de ruble ar putea părea – dacă tragismul ar admite grade de comparație – o figură mai puțin tragică decât cea a „consumatorului" de astăzi alergând de dimineața până seara și de la naștere până la moarte ca să cuprindă o „plajă" cât mai largă de opțiuni, de posibilități de a fi, de „roluri" – cum am văzut, multe dintre ele incompatibile. Lăcomia *funciară* îi centra existența, acționa ca o finalitate integratoare a celorlalte părți ale lui, în vreme ce viața omului de astăzi este împărțită în multe și contradictorii direcții. Un Pahom al zilelor noastre nu ar mai urma nici pe departe un traseu concentric, ci ar alerga bezmetic, în toate direcțiile, în stânga și în dreapta, în sus și în jos, înainte și înapoi, încercând să acopere, centrifugal și exploziv, infinitul experiențelor posibile... Consumatorul de azi are o soartă încă și mai tristă decât cea a personajului lui Tolstoi, pentru că nici măcar înaintea morții bucuria nu-i inundă inima la gândul că a reușit să cuprindă cu pasul lui atâta pământ cât a vrut; el rămâne mereu devansat, ridiculizat, minimalizat de infinitatea calitativă, logică (a incompatibilului) prin definiție inepuizabilă a societății de consum.

E foarte interesant că tocmai această societate – democratică, egalitaristă, ale cărei poziții sau roluri sunt aparent „deschise" tuturor augmentează anxietatea individului cu mult mai mult decât o făcea societatea divizată explicit în clase

antagoniste. Sclavul sau săracul din Egiptul ori Roma antică simțea într-o măsură infimă *posibilitatea de a fi* faraon sau împărat, în orice caz nu se culpabiliza că nu este și, cu rare excepții, nici nu-și propunea să devină asta în realitate. Sărăcia și sclavia puteau fi privite cu un fel de resemnare, ca în fața unei fatalități.[4] În toate timpurile individul este o cetate în miniatură, reflectă în forul său psihic structura socială existentă. Sclavul egiptean își ridică și el mica piramidă, precum faraonii, sclavul Epictet vrea să fie – măcar într-un sens figurat, de stăpân al propriilor lui dorințe și frici – un om liber. Compensațiile sunt ușor de obținut pe plan simbolic, religios sau al realizării minimale (micile piramide) în societățile *unde antagonismul dintre clase este subliniat extrem de puternic.* Societatea consumeristă întreține însă în rândul populației fantasma accesibilității tuturor pozițiilor de vârf financiare sau politice. Când multimiliardarul Mark Zuckerberg se îmbracă într-un tricou de douăzeci de dolari, mesajul transmis este că el e un oarecine care a reușit în viață, așadar oricine poate ajunge, în mod *real*, la același nivel de bogăție. Săracul de azi, spre deosebire de săracul de ieri, adaugă nefericirii penuriei culpabilitatea de a nu fi realizat o posibilitate de a fi care, iată, îi era atât de accesibilă. Mult timp și-l va dedica planurilor de a se îmbogăți, de „a face bani" – dar toate aceste planuri, nerealiste și irealizabile, nu fac decât să-i sporească anxietatea și culpabilitatea.

Nașterea ca rupere în bucăți. Aruncarea în lume și prezența răului

După Erich Fromm, distructivitatea umană provine nu dintr-un instinct, ci dintr-un tip de *caracter* – cultivat de unele societăți, în principal de cele agricole și puternic divizate (unde proprietatea este o valoare supremă). Este vorba despre caracterul

necrofil – stăpânit de fantasmele dezmembrării, dezintegrării și de atracția-repulsia exercitată de putrescență, mizerie și excremente. Acest caracter exprimă simbolic și fantasmatic situația individului neintegrat, rupt, sfâșiat. Pe de o parte fantasma dezmembrării exprimă propria-i dezmembrare lăuntrică (*nu există nici o unitate între rolurile sociale care-i revin*), pe de altă parte fantasmele morții (vise care înfățișează morminte, toalete pline de fecale sau, în cazuri extreme, necrofilie propriu-zisă: atracția sexuală exercitată de vederea unui cadavru) exprimă ruptura, hiatusul, cezura, discontinuitatea dintre individ și corpul social care i-a „dat naștere". Această „mamă" este o mamă moartă sau o mamă a morții care declanșează asupra individului complexul unui „incest malign": al „refacerii" legăturii cu „mama" în termenii expulziei, ai excretării, ai evacuării. Într-o asemenea viziune născutul nu este altceva decât un „avorton viabil", iar „mai curând îi fericesc nu pe cei vii, pe cei ce au în ei viață de trăit, ci pe cei morți. Însă mai fericit decât aceștia este cel încă nenăscut și care n-a văzut ce rele se făptuiesc sub soare".[5] Așadar „legătura" cu o mamă a morții se face tot prin imagini și simboluri ale morții, în vreme ce o mamă a vieții acționează asupra caracterului „biofil" prin complexul unui incest „benign", unde atașamentul, afecțiunea, iubirea necondiționată, bucuria împărtășită sunt indispensabile elemente de legătură. Individul „biofil" reface sau menține legătura cu mama – imaginată ca izvor de viață – prin *promovarea* vieții (creație, construcție, procreare, bună dispoziție), în vreme ce individul „necrofil" păstrează legătura cu mama – imaginată ca mormânt, ca simbol al morții sau ca „izvor" de moarte – prin producerea actelor distructive (de la distrugerea bunei dispoziții sau a „chefului" comesenilor până la distrugerea orașelor sau a lumii întregi). El își reproduce astfel „antinașterea" căreia îi datorează existența – prin mișcări îndreptate împotriva vieții, chiar dacă raționalizează acest imbold prin justificări de tipul: „pentru a construi trebuie mai întâi să demolăm".

Am amintit Ecleziastul ca text emblematic pentru dorinţele şi imageria caracterului necrofil şi ar trebui deschisă o cercetare a condiţiilor sociale, economice şi politice existente în epoca unor asemenea producţii ideatice, filozofice sau artistice.[6] Căci un text precum Ecleziastul nu poate fi pus doar pe seama dezabuzării unui singur individ; dat fiind că în cele din urmă a fost cuprins într-o scriere sacră, e limpede că este reprezentativ pentru un tip de sensibilitate larg răspândit. La fel putem gândi şi despre *soteriologia regresivă* prezentă în textele – filozofice sau religioase – de tip gnostic, unde se face apologia pre-existenţei, a non-creaţiei şi în cele din urmă a inexistenţei înseşi. În această viziune, materia este substanţa răului, iar Creatorul – originea lui, întrucât ne-a „rupt" din unitatea vidului absolut aruncându-ne într-o lume a multiplicităţii şi a diversităţii. Unele practici ale mişcărilor gnostice medievale cuprindeau – într-un mod cu totul ilustrativ pentru comportamentul „necrofil" – dezmembrarea, sfârtecarea şi consumarea fătului uman, expulzat fie prin naştere, fie prin avort. Cât priveşte „nihilismul" constitutiv creştinismului, Friedrich Nietzsche i-a surprins caracterul „necrofil", dar şi condiţiile istorice şi sociale care au dus la răspândirea lui – dezmoşteniţii, expulzaţii, expatriaţii, străinii sunt cei mai înverşunaţi negatori ai existenţei. Pesimismul de secol XIX, dar şi antinatalismul actual ar putea fi definite, din punctul de vedere genetic, ca expresie teoretică a complexificării enorme a societăţii şi implicit a multiplicării rolurilor sociale, deseori contradictorii, pe care omul trebuie să le joace, simultan, pentru a fi şi a rămâne om, ceea ce duce la instalarea caracterului necrofil. Astfel, „unitatea" este regăsită prin distrugerea vieţii – în alţii sau în sine. Pe de altă parte, aşa cum spuneam, omul preferă să moară decât să nu fie om, iar în condiţiile actuale este aproape imposibil să răspunzi la toate criteriile umanului, ele fiind ori contradictorii, ori prea multe pentru a putea fi satisfăcute în totalitate.

Biologia Răului. Teorii instinctualiste ale agresivităţii ca distructivitate, respectiv autodistructivitate (Freud, Lorenz)

Sigmund Freud a încercat să găsească explicaţia pentru nebunia distructivă a Primului Război Mondial introducând în însăşi substanţa vie două tendinţe contradictorii, aşa-numitele pulsiuni ale vieţii (*Eros*), respectiv ale morţii (*Thanatos*). Ambele urmează acelaşi principiu al conservării, al homeostaziei (unde crearea tensiunii echivalează cu neplăcerea, iar detensionarea sau eliminarea stimulilor disturbatori, cu plăcerea), pulsiunea de moarte fiind un fel de realizare supremă a homeostaziei (reducerea tuturor stimulilor la nivelul zero – Principiul Nirvana). Echilibrului acestor două tendinţe i se datorează menţinerea existenţei ca atare. În mod normal o entitate individuală (o celulă unică) se autodistruge la un moment dat, dar, odată cu organizarea multicelulară, pulsiunea de moarte se manifestă cu precădere în exterior, prin musculatură şi prin orificiul bucal / digestie. Din acest moment, nedescărcarea pulsiunii de moarte în exterior, prin distructivitate direcţionată asupra inamicilor externi, ameninţă să se reîntoarcă în interior ca autodistructivitate, după acelaşi model cu al narcisismului secundar (reinvestirea în eu a libidoului retras din obiect). Or individul sau colectivitatea simte că se poate proteja de o asemenea reîntoarcere a agresivităţii şi distructivităţii înspre propria-i existenţă manifestând-o, firesc, înspre alte existenţe şi obţinându-şi astfel, măcar pentru o vreme, echilibrul – de aici războiul etc. Alternativa ar fi dată de sublimarea pulsiunii de moarte prin acte simbolice sau culturale.

Cu toate delimitările faţă de psihanaliză, Konrad Lorenz moşteneşte fundamentele teoriei psihanalitice freudiene asupra agresivităţii, din moment ce şi pentru el agresivitatea reprezintă un fel de „energie" psihică internă care, dacă nu este

eliberată la timp, se va acumula, făcând să „fiarbă" întregul sistem până la explozie şi autodestrucţie. Laureatul Nobel, creator al etologiei, încearcă să dovedească în *Aşa-zisul rău* prezenţa acestui mecanism „hidraulic" în toată lumea vie – de la peştişorii din acvariu până la gâşte, porumbei, stăncuţe şi căprioare. „Raţiunea" biologică a prezenţei şi declanşării acestui „instinct" agresiv este, evident, supravieţuirea: apărarea în faţa atacului unui duşman, respectiv activarea energiei necesare capturării şi consumării prăzii. Tot raţiunii biologice a supravieţuirii i se datorează şi inhibarea acestui mecanism agresiv, căci într-o luptă intraspecifică (între membrii aceleiaşi specii) expunerea părţilor vulnerabile ale învinsului (la lup şi la câini – gâtul şi burta, la maimuţe – posteriorul) decuplează reacţia agresivă, animalul triumfător este pur şi simplu „paralizat" în faţa acestor dovezi de supunere. Păsările zburătoare închise în colivie dau exemple de cruzime – asemănătoare cu cele comise de oameni, în sensul că ele nu-şi opresc atacul, deşi victima este deja neutralizată. Explicaţia lui Lorenz este simplă: în condiţii de libertate pasărea învinsă ar fi zburat – ceea ce nu mai poate face din cauza captivităţii care o constrânge să rămână în proximitatea agresorului, fapt interpretat de acesta ca ofensă şi ca motiv de continuare a atacului. Un alt lucru constatat de Lorenz este că, în general, în condiţii de captivitate agresivitatea animalelor creşte, cauzele fiind reducerea „teritoriului", creşterea densităţii (Edward Hall documentează legătura dintre densitate şi stres; mărirea populaţiei dincolo de un anumit nivel se asociază cu apariţia epidemiilor sau a comportamentelor aberante), dar, în egală măsură, şi nesatisfacerea unor nevoi, de obicei subestimate în cazul animalelor, precum curiozitatea, joaca, explorarea mediului înconjurător, ceea ce duce la instalarea unei insuportabile plictiseli, de care animalul încearcă să scape manifestându-se agresiv, faţă de alte animale sau faţă de sine însuşi, atunci când nu dezvoltă pur şi simplu o depresie letargică. E posibil – crede Lorenz, iar în acest punct Fromm este de acord

cu el – ca această explicaţie să fie valabilă şi în cazul agresivităţii umane, dat fiind că oamenii trăiesc în oraşe şi cămine ce reproduc condiţiile de captivitate din grădinile zoologice.

Respingerea teoriilor instinctualiste asupra agresivităţii. Argumentele lui Erich Fromm

Erich Fromm se desparte însă de Lorenz – ca şi de Freud – în privinţa teoriei „hidraulice" a agresivităţii profesate de cei doi. În primul rând trebuie introduse câteva precizări terminologice: aşa-numitele acte „agresive" ale animalelor ţin de o agresivitate „defensivă" – şi aceasta din urmă are într-adevăr un scop biologic clar, acela de apărare, de intimidare a adversarului. Cât despre vânătoare, spune Fromm, citându-l pe Lorenz însuşi, un leu este tot atât de agresiv muşcând din gazela răpusă de el, pe cât suntem noi privindu-ne friptura de curcan din farfurie. Agresivitatea defensivă se exercită în condiţii specifice, ca reacţie de apărare la o ameninţare, iar dacă aceste condiţii nu sunt întrunite sau dacă fuga rămâne o opţiune viabilă (după modelul *fight or flight*, luptă sau fugi), atunci agresivitatea nu va apărea şi nici nu se va strânge în interiorul psihicului, ca într-un container etanş, ameninţându-l cu deteriorarea sau cu explozia. Căci agresivitatea nu este nici pe departe o „substanţă", o „energie", o „secreţie" care trebuie când şi când eliberată, ci – ca agresivitate defensivă – este una din variantele posibile de răspuns, de comportament adaptativ la condiţiile de mediu. Trebuie reţinut că nu este nici măcar singura variantă de răspuns – şi astfel Fromm se opune şi teoriei behavioriste, comportamentaliste, pentru care raportul stimul–răspuns ţine de un anumit tip de fatalitate şi de aceea, în fondul ei, nu diferă de teoriile instinctualiste.

Pentru a vorbi despre agresivitate în adevăratul sens al termenului, crede Fromm, trebuie să ne referim la agresivitatea

intraspecifică (manifestată între membrii aceleiași specii) și la agresivitatea *interspecifică* (față de membrii altor specii) exercitată ca activitate de sine stătătoare, automotivantă. Or, cu această semnificație de *producere a durerii sau morții unei alte entități sau sieși – în scopul obținerii satisfacției declanșate de o asemenea lezare / vătămare* –, nu întâlnim, în condiții normale de libertate, *nici un exemplu* la alte viețuitoare în afara omului. Cu alte cuvinte, ea este lipsită de orice suport biologic și – dat fiind că este întâlnită numai în cazul ființei umane – suntem obligați să acceptăm că singura ei sursă, singurul ei fundament este de ordin socio-cultural. Agresivitatea ființei umane se difuzează din modelul cultural al cadrului *macro* și *micro*-social în care individul se dezvoltă, la care se adaugă condițiile istorice de natură să favorizeze sau, dimpotrivă, să inhibe manifestarea ei (Hitler ar fi rămas, poate, un comerciant ambulant de cărți poștale dacă nu ar fi „beneficiat" de o întreagă conjunctură politică și socială), temperamentul individului, gradul lui de cultură și, evident, propria lui *libertate de alegere*. Cu un singur cuvânt, *caracterul* este originea comportamentului agresiv sau non-agresiv. Dar caracterul, chiar și într-o descriere sumară, este rezultanta acțiunii unui număr semnificativ de „forțe" la care se adaugă imponderabilul – care atârnă totuși atât de greu! – datorat „imprevizibilei" libertăți de alegere a individului. Definiția omului formulată de Fromm în termenii comportamentului adaptativ sună astfel: spre deosebire de celelalte animale, care-și adaptează nevoile la condițiile de mediu, omul adaptează mediul la nevoile lui. (Un singur exemplu: scăderea temperaturii mediului produce, în rândul celorlalte animale, fie adoptarea hibernării sau a migrării, fie reglarea ciclului de reproducere, în timp ce omul *încălzește* mediul înconjurător – prin încălzirea habitatului prin foc, prin veșminte, prin adăposturi.)

Tocmai aici este posibil să întâlnim cheia întregii probleme, atât a agresivității, cât și a non-agresivității. În adaptarea

mediului la nevoile proprii putem distinge prezența actului originar, a imboldului constitutiv al *violenței*. Omul nu se mai supune naturii, ci încearcă să supună natura propriei lui voințe. El o *constrânge* pentru a produce în conformitate cu propriile lui dorințe, se im-pune asupra ei. Acest tip de comportament este fundamental uman, și de aceea se poate extinde asupra a orice – de la animalele pe care le domesticește și le folosește până la dominarea altor oameni și a lui însuși. Comportamentul magico-religios derivă din aceeași exercitare a voinței față de „forțele", puterile invizibile ascunse în interiorul sau dincolo de fenomenele naturii. Prin ritualurile magice și religioase se încearcă armonizarea acestor forțe cu voința umană, fie prin manevrarea lor aproape mecanică în ritualul magic, fie prin implorare în rugăciune. Tocmai de aceea există o asociere evidentă – remarcată de Fromm – între gradul de impunere asupra naturii (tipul de economie) și gradul de violență, de agresivitate din interiorul societății respective. Agresivitatea este foarte scăzută în acele economii în care *gradul de impunere* este, la rândul lui, minimal (societățile de culegători-vânători) și crește exponențial odată cu exploatarea naturii prin agricultură, respectiv prin industrie. Cultivarea pământului este literalmente un *viol* simbolic al pământului, însămânțarea de către om a unui element primordial, acțiune în care sunt cuprinse și celelalte elemente (apa, focul, aerul). Prin agricultură, ființa umană nu se înstăpânește doar asupra solului, ci asupra tuturor elementelor, asupra pământului ca întreg. (Iar dacă pământul este imaginat ca mamă primordială – se poate spune că în acțiunea de cultivare a pământului se află temeiul arhetipului cultural și religios al incestului ca păcat originar și deci constitutiv omenirii.)

Reabilitarea empirică a idealismului. Omul ca „lider" al mişcării de emancipare de sub forţele naturii

Această mişcare de emancipare de sub forţele naturii, de sub condiţionarea naturală nu este altceva – oricât de tare ne-am feri de tentaţiile *filozofiei idealiste* – decât expresia directă a aspiraţiei spre Libertate a omului, şi rămâne de văzut dacă numai a omului. Într-adevăr astăzi, în plină dominaţie a paradigmei empirice a ştiinţelor, „Ştiinţa" aşa cum o concepea un filozof idealist precum Georg Wilhelm Friedrich Hegel nu mai beneficiază decât de interesul istoricilor. Cu toate acestea, întâlnim la Hegel una dintre cele mai ingenioase şi mai probante explicaţii privitoare la violenţa sau agresivitatea umană, în ceea ce se numeşte dialectica stăpân–sclav. Într-o luptă „pe viaţă şi pe moarte", afirmă Hegel, are cei mai mari sorţi de izbândă cel care se eliberează de frica (naturală) de moarte şi care aşază deci înaintea vieţii naturale, a faptului pur şi simplu de a trăi *valoarea* propriei lui libertăţi. Învinsul este, dimpotrivă, supus de frica naturală de moarte şi doar pentru că este ne-liber în acest prim înţeles poate deveni şi sclav.[7] Oricât de circumspecţi am fi faţă de viziunea hegeliană asupra libertăţii, nu putem să nu constatăm o anumită tendinţă spre emancipare, spre eliberarea de sub dominaţia forţelor naturii, prezentă şi la alte vieţuitoare. Chiar dacă definiţia dată de Fromm fiinţei umane rămâne valabilă, totuşi deosebirea dintre om şi animal rămâne, cel puţin în privinţa animalelor superioare sau „inteligente", o deosebire graduală, şi nu radicală. Comportamente de *adaptare* a mediului la nevoile individului întâlnim, chiar dacă într-o formă rudimentară, şi la alte – nu puţine – specii de animale. De la cuiburile rândunelelor sau globurile păsărilor-ţesător până la „castelele" termitelor, prevăzute cu mecanisme de aerisire, şi bârloguri, de la cultivarea ciupercilor în interiorul muşuroiului de către o specie de

furnici până la tehnicile de pescuit deprinse de anumite păsări în urma convieţuirii cu oamenii într-un sat pescăresc sau cele folosite de ciori pentru spargerea nucilor prin aruncarea lor în calea autovehiculelor, fără să lăsăm deoparte unul dintre cele mai spectaculoase exemple de compensare a unui „deficit" natural, în speţă absenţa, la masculi, a coloritului viu, prin exercitarea unui adevărat act artistic – este vorba despre pasărea de umbrar *Ptilonorhynchus violaceus*, care încearcă să atragă femela prin decorarea cuibului şi împrejurimilor sale cu pietricele viu colorate –, toate aceste documente etologice şi încă multe altele pledează în favoarea faptului că aspiraţia spre emanciparea de sub condiţionarea naturală nu este întru totul specifică fiinţei umane, chiar dacă se realizează, în cea mai mare măsură, în cadrul lumii umane. Supremaţia fiinţei umane în ordinea naturii îşi poate găsi astfel o legitimitate... „naturală": din moment ce orice fiinţă *aspiră* la emanciparea de sub condiţionarea naturală, deci la libertate, este îndreptăţită să ocupe vârful ierarhiei ca realizând în cel mai înalt grad această aspiraţie. Din această perspectivă, o parte din domesticirea animalelor poate fi pusă în relaţie cu „recunoaşterea" de către unele animale a unui nivel de libertate superior realizat de om şi astfel o integrare benevolă a unora (pisici, câini, porumbei) în habitatul uman, mai degrabă decât cu impunerea voinţei omului asupra voinţei lor. Desigur, emanciparea de sub forţele naturii atrage prin beneficii directe (sursă de hrană, adăpost, securitate), dar, dincolo de aceste interese „biologice", cunoscătorii şi iubitorii de animale ştiu bine că de multe ori motivaţia „psihologică" primează: un animal, mai ales un animal social, este atras mai degrabă prin „forţa" exercitată de curiozitate sau de mângâiere.

Originea agresivității: frustrarea libertății. Libertatea ca temei al Binelui

În consecință, fundamentele celor două tipuri de caracter și de modele culturale ale societății identificate de Fromm, caracterul biofil, respectiv necrofil, pot fi înțelese pe deplin în lumina acestei viziuni. Agresivitatea ca impunere a voinței proprii în *dauna* altei persoane sau a unei alte entități este rezultatul deviant al unei frustrări a *libertății* – ca nevoie fundamentală a existenței umane și, cum am văzut, ca aspirație de fond a celei animale, mai ales a animalelor superioare, sociale. Agresivitatea, consideră Fromm, este întâlnită mai ales în cazul acelor categorii de oameni care se simt nerealizați, neîmpliniți în sensul cel mai profund uman al realizării și împlinirii: cel al libertății. Se știe că cei care suportă mult timp privațiunile și violențele asupra lor tind să devină ei înșiși abuzivi și agresivi cu alții mai slabi decât ei (serviciul militar este unul dintre exemple, viața în penitenciar, vestitul șir al propagării violenței: șeful țipă la tată, tatăl la mamă, mama la copil, copilul la câine). Cu alte cuvinte, încerc să supracompensez injurierea propriei mele voințe și libertăți prin impunerea unui act de voință *total*. Cu cât actul este mai exploziv, mai arbitrar, mai brutal, cu atât voința îmi pare mai „voluntară", mai „puternică". Să ținem seama și de faptul că „izbucnirile" de furie sunt explicabile și prin faptul că de cele mai multe ori persoana respectivă nu are decât un timp foarte limitat pentru a se manifesta, condițiile ei de viață fiind de așa natură încât să împiedice sau să reprime manifestarea actelor de voință, așa explicându-se răbufnirile de tipul scandalului, al „mușcăturii prin gard" sau al „loviturii pe la spate".

În cadrul celuilalt model cultural sau social, cel *biofil*, tendința de libertate și de dominare, cum am văzut constitutivă ființei umane, se manifestă în primul rând și în mod esențial ca autodominare și limitare a propriei voințe. Modelul

narcisismului secundar își poate dezvălui acum valențele pozitive, benefice: retragerea „agresivității" din obiect și reinvestirea ei la nivelul eului duce doar în mod secundar și deviant la masochism. Primordial și autentic, acest act duce, paradoxal, tocmai la potențarea libertății umane. Cele mai mari împliniri ale existenței umane – chiar cele ce țin de dominarea naturii și exploatarea ei – se datorează în primul rând acestei întoarceri spre interior a voinței de dominare, a capacității de autocontrol și de rezistență la frustrare, de amânare a îndeplinirii obiectivelor. Iar dacă societățile de vânători-culegători ni se par sau chiar sunt lipsite de manifestări agresive și de violență, aceasta se datorează impunerii *unei limitări a exercitării voinței de dominare a naturii*. Ceea ce se numește animism și este știut drept cea mai elementară manifestare religioasă cunoscută e expresia „teoretică" a unei asemenea autolimitări: „sălbaticii" extind aceeași putere ce-i animă pe ei și la nivelul celorlalte făpturi, pe care, chiar dacă le vânează, le și respectă, închinându-le un cult (cultul ursului), mulțumindu-le pentru carnea oferită etc., vânatul fiind redus strict la nevoile de supraviețuire etc. Un asemenea comportament autolimitativ, benefic, empatic îl regăsim atât la culegătorul-vânător (care este mai mult culegător decât vânător), cât și la... cei care îmbrățișează principiul libertății formulat de John Stuart Mill: libertatea mea se extinde până la libertatea celuilalt, exercitarea liberă a voinței mele nu poate încălca exercitarea liberă a voinței altuia. Ei bine, deși „simțim" că acest principiu sună foarte bine și că este evident și de bun-simț, nu-l putem explica și nici înțelege de ce, în practică, este atât de des încălcat. Pentru că – deși are aparența unei tautologii – încălcarea libertății celuilalt nu este contradictorie decât într-un plan complet abstract, unde libertatea ar fi o entitate de sine stătătoare (iar indivizii liberi, niște avataruri ale „Libertății"). În plan concret nu doar că încălcarea și dominarea voinței altuia nu reprezintă o contrazicere a libertății mele, dar poate fi privită ca singurul mod de dobândire, de realizare

a propriei mele libertăți, o confirmare a statutului meu de ființă liberă (așa cum am văzut că se întâmplă în prima fază a dialecticii stăpân–sclav).

Temeiul (psihologic) al acestei înțelegeri intuitive apare acum în deplină claritate: autolimitarea voinței de dominare[8] este realizarea perfectă, *completă* a libertății umane ca dominare a propriei naturi umane, *id est* voința de dominare a naturii. Dacă „natura" omului este, cum crede Fromm, de factură culturală și înseamnă *a domina natura*, atunci cea mai plenară, dacă nu chiar primordial și esențial umană exercitare a acestei naturi se realizează chiar asupra ei înseși ca autodominare, ca dominare a propriei sale voințe de dominare. Finalitatea actului de educație (de la cele mai primitive până la cele mai evoluate forme) este trezirea în individul uman a acestui *înțeles al libertății*, la capătul căruia se presupune că el va fi internalizat și asimilat rolul de control și de cenzor jucat în vremea copilăriei de părinți, educatori, profesori. Desfășurat în mod firesc, procesul educativ nu ar trebui să însemne mai mult decât o punere în scenă a unei „piese" pe care ulterior individul matur o va juca de unul singur, în forul său lăuntric, fiindu-și părinte și copil, profesor și elev, rege și supus, director și angajat. Rareori însă educația își atinge acest scop „firesc". De cele mai multe ori se reduce la o confruntare între voințele părinților sau profesorilor și cele ale copiilor sau elevilor, fiecare încercând, după caz, fie să-l controleze pe celălalt, fie să scape de sub această dominație. Voința părintelui sau a profesorului nu se insinuează în psihicul copilului / elevului pentru a deveni voință de autodominare, ci rămâne exterioară și contrară voinței copilului / elevului, care la rândul lui încearcă să și-o afirme pe a lui contrazicând persoana dominatoare a părintelui sau a profesorului, fie prin acte de frondă, fie nesupunându-se sarcinilor primite sau programului.

În substanțiala analiză pe care Fromm i-o face lui Hitler, sunt aduse suficiente dovezi că viitorul tiran a fost un elev

insubordonat, nedisciplinat, lipsit de voință: eșecurile din timpul liceului sau cele două ratări ale admiterii la Academia de Arte Frumoase, lipsa studiului sistematic al picturii care-l condamnă la mediocritate artistică, deși este dotat cu un talent neîndoielnic. Aparent paradoxal, omul „lipsit de voință" a devenit apologetul voinței puternice. De fapt așa-zisa „lipsă de voință" nu este nici pe departe o voință slabă, poate o voință ne-liberă, dar în nici un caz o voință slabă. Dimpotrivă, Hitler dă dovadă de încăpățânare, tenacitate și temeritate (aceasta din urmă ca soldat în Primul Război Mondial), ceea ce arată că insubordonarea lui la regulile și la disciplina școlară provenea din faptul că le resimțea ca ofensându-i propria-i voință și nu era altceva decât o manifestare, deocamdată *pasivă*, a viitoarei teribile agresivități. Câți Hitleri virtuali nu vor fi fiind printre noi?, se întreabă Fromm. Și într-adevăr sunt mulți. Sunt aceia pentru care libertatea înseamnă în primul rând manifestarea de primă instanță a voinței de dominare, realizarea *imediată* a dorinței – fundamental umane – de adecvare a mediului la nevoile lor. Sadomasochismul, infracționalitatea, crizele de isterie ale copiilor, dar și anumite tipuri de suicid și depresie nu sunt altceva decât punerea în practică, realizarea propriu-zisă a acestui *concept al libertății*! Ele nu s-ar produce dacă cei care le comit ar fi avut o altă semnificație a libertății, aceea de dominare a propriei voințe de dominare, semnificație realizată exemplar de către maeștrii spirituali precum Iisus, Buddha, Socrate și alți sfinți ori asceți sau atâția savanți, gânditori și artiști.

Falimentul înțelegerii de primă instanță, nereflectată, a libertății este dezvăluit și de sentimentul de gol, de vid, de plictiseală insurmontabilă pe care-l aduce realizarea simplă a voinței de dominare: privirea goală a criminalului după înfăptuirea gândului ucigaș, dezorientarea celui care nu știe ce să facă într-un weekend sau într-o vacanță cu timpul său liber când nimeni nu-i mai spune ce are de făcut, dar și vidul pe care-l simțim în fața eliberării de anumite tensiuni deziderative

(dorinţă sexuală, nevoi digestive, ambiţie socială, sete de răzbunare).

Cât de diferit este celălalt concept al libertăţii, care, deşi are aceeaşi origine ca şi cel discutat mai sus, în speţă adaptarea naturii la nevoile omului şi voinţa de dominare; aceasta se exercită mai întâi asupra propriei voinţe de dominare şi abia în această nouă calitate, ca voinţă derivată, de ordinul doi, şi asupra altor entităţi sau a existenţei în genere, într-un mod creator şi original. Scriitorul care stă ore în şir pe scaun pentru a-şi scrie romanul – ignorând sau amânând procesele fiziologice normale –, artistul, pictorul, matematicianul reflectând ani întregi la o singură problemă sunt oameni a căror libertate – creatoare, originală – se manifestă în primul rând ca dominare a propriei lor voinţe de dominare şi de adecvare a mediului la nevoile lor. Iisus îi îndeamnă pe discipolii lui să-şi asculte „Tatăl" dinlăuntrul lor, căci sunt, în acelaşi timp, propriii lor fii şi propriii lor taţi.

Abia o asemenea înţelegere a libertăţii deschide calea empatiei şi a compasiunii, abia o asemenea înţelegere mă face să văd că aspiraţia spre libertate defineşte orice fiinţă umană, ba chiar o parte din regnul animal. Ca specie, omul se află pe cea mai înaltă treaptă a realizării acestei aspiraţii, dar am văzut că această treaptă se împarte în două: omul dominat de voinţa de dominare şi omul care-şi domină această voinţă de dominare. Acesta este omul cu adevărat liber, omul care a încetat să mai fie dominat de propria lui voinţă de dominare. Nietzsche vorbeşte despre trei ipostaze ale spiritului: cămilă, leu şi copil. Pentru a deveni copil – fază finală a evoluţiei nietzscheene, grad suprem al maturizării, expresie a libertăţii depline, a originalităţii, creativităţii şi spontaneităţii – trebuie să fii mai întâi de toate animal de povară, să ştii să suporţi, să înduri, să te supui, să rabzi. În calitate de „leu", spiritul se ridică şi răstoarnă tablele legilor şi valorilor, dar numai pentru că, sub formă de cămilă, le-a cărat atâta amar de timp în spate; în sfârşit, în ipostaza sa de copil, spiritul

supune şi leul, cu voinţa sa de dominare, de impunere, în ingenuitatea jocului creator. Şi ce au toate actele creatoare în comun, dacă nu sentimentul că o voce „interioară" le dictează creatorilor, mai presus decât voinţa „proprie", textul sau melodia sau că primesc din altă parte imaginea pe care încearcă să o cuprindă într-o pictură, sculptură sau povestire – simţindu-se în acelaşi timp absolut şi cu adevărat liberi.[9]

E cu totul revelator faptul că ideea că libertatea constituie temeiul însuşi al fiinţei umane a fost resimţită din cele mai vechi timpuri ale reflecţiei filozofice şi exprimată, indirect, sub forma diferitelor imperative ale autenticei existenţe umane. Acestea sunt expresiile culturale ale sentimentului primar de a fi om, pe care, în diferite grade, omenirea l-a conştientizat şi simbolizat dintotdeauna: *decondiţionarea, emanciparea de sub forţele primare ale naturii prin adaptarea naturii la dorinţele şi nevoile omului.* A fi om s-a tradus în diferite timpuri prin „eliberarea" de sub puterea simţurilor (Parmenide, Platon), de sub puterea fricii (Epicur, Epictet), de sub puterea morţii (Buddha, Iisus), de sub puterea pre-judecăţii, a „idolilor" (Bacon, Descartes), de sub puterea ignoranţei, de sub puterea credinţei şi a speranţei nerezonabile – în zei, în nemurire (Democrit, Lucreţiu, Camus), de sub puterea obişnuinţei, văzută ca a doua natură (moraliştii francezi) sau a păcatului – văzută ca o natură coruptă (teologia creştină), ba chiar de sub puterea tehnicii – în momentul în care aceasta începe să acţioneze asupra omului cu forţa unei puteri stihiale, aflate dincolo de el. Cred că spiritul unei epoci este dat de o concepţie specifică asupra libertăţii umane, asupra decondiţionării esenţiale – cea care-l eliberează cu adevărat, adică-l deschide spre propria lui esenţă. Această „pulsiune" de decondiţionare, această luptă de emancipare faţă de natură se extinde, aşa cum deja am putea vedea, chiar asupra a ceea ce a putut fi considerat „natură" umană, cel puţin într-un prim înţeles, într-o ipostază primară şi brută a ei – „eul" a fost declarat în unele momente puterea „naturală" de sub care omul trebuie să se elibereze,

altă dată – propria-i gândire logică sau credința într-un adevăr rațional (sofiștii sau, cu o altă semnificație, gândirea apofatică – de la Plotin și neoplatoniști până la teologii creștini și suprarealiști), ori sentimentele „naturale" (iubirea, ura) sau chiar sentimentele morale (în cazul filozofiei libertinajului reprezentat de Marchizul de Sade), de „natura" socială sau politică (eremitismul și anarhismul).

Pulsiunea de transcendență

A dispărut omul de Neanderthal fiindcă era mai agresiv (deci mai rău) decât noi?

Unul dintre cele mai iritante și persistente mistere antropologice este dispariția unei anumite specii umane, foarte asemănătoare cu a noastră, numită omul de Neanderthal. Spun a unei *anumite* specii – deși au dispărut mai multe – pentru că această „specie" este într-atât de asemănătoare cu omul modern, încât cu greu poate fi considerată cu adevărat o specie distinctă, ci mai curând un subgrup cu câteva particularități existente încă la anumiți indivizi sau populații (robustețe, oase mai groase, statură mai redusă, arcade pronunțate, nas proeminent). Dar cea mai interesantă particularitate a acestei „specii" este volumul cutiei craniene, care îl depășește cu aproximativ 200 cm^3 pe cel al omului modern. Teoria evoluționistă susține că mărirea volumului cutiei craniene la om este semnul dezvoltării creierului și a... inteligenței, ceea ce ne produce un profund disconfort intelectual, căci concluzia care se impune este că omul de Neanderthal era mai... inteligent decât omul modern, ceea ce contravine dogmei subiacente evoluției omului: dintre speciile de om (definit prin inteligență) supraviețuiește cea mai inteligentă. În orice caz, lăsând deoparte volumul cutiei craniene a neanderthalienilor împreună cu concluzia uluitoare pe care o sugerează, toate dovezile converg înspre acceptarea faptului că specia dispărută recent era *cel puțin* la fel de inteligentă ca și omul de Cro-Magnon, în ciuda detractorilor ei, care s-au grăbit încă de la început să salveze dogma evoluționistă punându-i

o titulatură contradictorie: Homo sapiens stupidus, ceea ce vrea să spună: da, erau inteligenți, dar mai proști decât noi. Dovezile contrarii sunt însă copleșitoare: neanderthalienii erau perfect adaptați schimbărilor climatice, cunoșteau focul, foloseau unelte, își îngropau morții. Supraviețuiesc sute de mii de ani până la întâlnirea cu ceea ce numim Homo sapiens sapiens (de două ori sapiens pentru a-l distinge de acest Homo sapiens... stupidus), întâlnire care pare-se că i-a fost fatală: dispare rapid, aproape fără urmă, în câteva mii de ani!

Ceea ce ne face să nu-i concedem omului de Neanderthal un coeficient de inteligență și o dezvoltare egale cu ale noastre, ale omului modern, sunt însă rațiuni de ordin moral... la care ne-ar fi greu să renunțăm, oricât de obiectivi am fi, fără să ne distrugem încrederea în noi înșine. Căci evoluționismul subîntinde o anumită credință (similară celor moral-religioase) care afirmă că supraviețuirea celui mai puternic înseamnă, în cazul omului, supraviețuirea celui mai inteligent. Cu alte cuvinte, evoluționismul plătește în felul lui în continuare tribut antropocentrismului, rezervând omului un loc special în lumea naturii, guvernată de legea supraviețuirii celui mai puternic, lege care în cazul omului se transfigurează, iată, în supraviețuirea celui mai inteligent, căci „puterea" omului este „inteligența" lui. Ce s-ar întâmpla însă dacă am acorda suficientă atenție „dovezilor contrarii", acestei iritante dispariții a unui specimen pare-se la fel de dotat intelectual ca și noi? Ar trebui să le dăm dreptate celor mai cinici gânditori – care de la sofiști până la Nietzsche au tot afirmat acest adevăr tulburător: legea naturii rămâne neschimbată și în cazul omului, cel mai puternic (*id est*: cel mai agresiv!) se impune – în rândul oamenilor, la fel cum se întâmplă și în lumea animalelor! În plus, aceasta ar însemna să tranșăm vechea problemă a naturii rele sau bune a ființei umane în favoarea celei mai neplăcute opțiuni: omul este rău de la natură, câtă vreme agresivitatea o asociem cu violența, lipsa de scrupule, imoralitatea.[1]

Tocmai aceasta este miza profundă, aproape existențială, a cărții lui Richard Wrangham *Paradoxul binelui*[2]: de a dovedi că omul este cea mai puțin agresivă ființă din univers, măcar în înțelesul elementar al agresivității: agresivitatea *reactivă*, imediată. După Wrangham, omul este rezultatul unui proces de autodomesticire din care a rezultat unul dintre cele mai blânde, docile, obediente mamifere... Conform teoriei lui Wrangham, cheia supraviețuirii speciei umane actuale este tocmai... lipsa de agresivitate *imediată*, care-l duce pe om la coordonarea mult mai eficientă a acțiunilor – planificate, programate! – de exterminare a inamicilor săi. Cu alte cuvinte, neanderthalienii dispar pentru că erau mai... impulsivi decât oamenii actuali, deci mai agresivi, deci... mai răi. QED. Semnalez de la bun început câteva contradicții de primă instanță ale cărții, asupra altora mă voi opri pe parcurs. Wrangham afirmă că succesul speciei se datorează blândeții dobândite în urma autodomesticirii, care implică însă tocmai un sistem de acțiuni agresive al cărui principiu este *executarea* celor mai agresivi indivizi! Wrangham privește execuția (condamnarea la moarte) ca fiind însăși originea umanității, a celor mai înalte valori morale și sociale, a docilității și cooperativității noastre. Dar execuția este considerată unul dintre cele mai terifiante, cele mai violente, cele mai profund inumane acte, mult mai grav decât o crimă obișnuită, întrucât este comisă „rațional", cu sânge-rece și „colectiv" nu atât față de un om sau altul, ci față de însuși principiul de bază al umanității: „Să nu ucizi!". Încălcarea unui asemenea principiu nu este în nici un caz, așa cum pretinde autorul, de sorginte pragmatică (îndepărtarea celor care încalcă regulile conviețuirii... pașnice), ci de natură sacramentală, religioasă, sacrificială. Ceea ce infirmă teza lui Wrangham este, pe de o parte, faptul că sacrificiile umane... ale nevinovaților precedă cu foarte mult timp executarea vinovaților, iar, pe de altă parte, nu doar în cadrul triburilor primitive, ci și în anumite societăți civilizate greșelile comise de un individ sau altul, inclusiv omorul, nu erau penalizate prin sancțiunea

capitală, ci printr-o anumită răscumpărare față de membrii familiei victimei și, mai ales, printr-un act de purificare rituală a vinovatului. Chiar și în momentul în care a apărut tradiția răscumpărării prin sângele criminalului a sângelui vărsat de acesta, răzbunarea era lăsată în seama familiei direct afectate de crima comisă – execuția nefiind decât foarte târziu transformată într-o instituție socială. În plus, Wrangham însuși furnizează date care-i infirmă teza fundamentală a cărții, spunând că mai mult de 30% dintre crimele comise în Statele Unite ale Americii rămân fără autor cunoscut. Dacă astăzi, cu mijloacele superperfecționate pe care le avem la dispoziție, există un procent atât de important de criminali care scapă sancțiunii, cu atât mai mult în vremurile de demult când omorul săvârșit putea fi – și chiar era! – pus pe seama vreunei acțiuni de tip magic, a intervenției spiritelor etc. La fugă ori la îndepărtarea din comunitate (exilul) se recurgea doar în ultimă instanță, ca la niște soluții de forță majoră. Exilarea vinovatului a fost multă vreme o alternativă – preferată totuși! – la pedeapsa cu moartea, considerată la fel de gravă ca și aceasta, în pofida evidentului neadevăr al acestei echivalări menite să evite vărsarea de sânge. Identificarea dintre cele două[3] a rămas atât de puternică, încât Socrate alege totuși să moară decât să se exileze, lamentațiile lui Ovidiu din exil sunt la fel de triste ca ale unui suflet din Hades, iar Dante „călătorește" în lumea de dincolo – scriind *Infernul*, *Purgatoriul* și *Paradisul* – după ce este exilat din Florența! Pe de altă parte, însuși autorul, în finalul cărții, încercând să preîntâmpine acuzația că ar putea fi considerat un susținător al pedepsei cu moartea, arată că – potrivit statisticilor existente – execuțiile nu au drept efect diminuarea *criminalității*. Acestea sunt doar câteva contradicții evidente care pledează împotriva tezelor tari ale cărții. Să le aprofundăm și să ne ocupăm și de altele!

Revenind la întrebarea noastră: de ce a dispărut omul de Neanderthal? După cum am văzut, Wrangham tratează problema dispariției omului de Neanderthal superficial și

contradictoriu. Omul de Neanderthal se pare că avea o cutie craniană mai mare decât a noastră, ceea ce, în interiorul evoluției umane, semnifică o capacitate intelectuală mai mare, deși scăderea volumului cerebral este asociată de autor cu autodomesticirea, deci cu scăderea agresivității. Faptul că omul de Neanderthal avea o cutie craniană mai mare și un volum al creierului mai mare decât Homo sapiens ne poate duce la concluzia că era și mai inteligent decât acesta, iar dacă inteligența înseamnă, cum vrea autorul, docilitate și pacifism, dispariția lui în confruntarea cu Homo sapiens s-ar datora tocmai „pacifismului" său și lipsei de agresivitate reactivă, explicabilă în fața unei specii ale cărei însușiri sugerau superioritatea, dominanța față de ea – știm sigur că oamenii din specia *sapiens* erau mai înalți decât oamenii de Neanderthal. Comportamentele populațiilor cucerite din America pot arunca retrospectiv o lumină asupra reacției omului de Neanderthal în fața lui Homo sapiens: nu doar că amerindienii nu au opus nici un fel de rezistență față de o rasă umană dotată cu o tehnologie evident superioară, dar au acceptat-o și chiar au slăvit-o ca pe o coborâre a zeilor pe pământ, iar ulterior, când s-au dezmeticit și au vrut să opună rezistență, era deja prea târziu.

Este, într-adevăr, omul cea mai neagresivă ființă?

Una din confuziile cele mai importante pe care le face Wrangham este aceea între agresivitate și ostilitate sau, dacă se preferă, între agresivitate intraspecifică și agresivitate extraspecifică. Propriu-zis, agresivitate nu este decât cea intraspecifică, căci – cum bine s-a remarcat (Konrad Lorenz): un leu este la fel de puțin agresiv față de o gazelă pe cât este un om față de friptura lui din farfurie. Or, pentru a-i ieși că omul este cea mai puțin agresivă ființă din lume, Wrangham se apucă să compare

faptele din cele două categorii diferite, cum sunt de pildă faptele de ostilitate comise de cimpanzei față de alte grupuri cu faptele de agresiune ale oamenilor din interiorul grupului din care fac parte! Evident că – astfel comparați – oamenii ies mult mai bine decât cimpanzeii, dar, făcând comparația corectă, sunt la fel ca și cimpanzeii, căci în interiorul grupurilor lor cimpanzeii sunt la fel de pașnici, pacifismul lor fiind când și când întrerupt de încăierări pentru putere (grupurile de cimpanzei fiind ierarhizate).

Așadar, autorul încearcă să dovedească, pornind de la ideea autodomesticirii, de ce oamenii nu sunt la fel de răi (agresivi) pe cât sunt animalele sălbatice. Altfel spus, de ce suntem blânzi și docili precum cățelușii, vulpile domesticite (vezi experimentul cercetătorului sovietic Beliaev), pisicuțele sau caii? Pentru Richard Wrangham lucrurile sunt clare încă de la început: descoperă rădăcinile răului în solul agresivității și decide că, în comparație cu toate celelalte animale, oamenii sunt cel mai puțin agresive viețuitoare. Deși formal recunoaște că omul e un amestec de bine și rău, e limpede în ce tabără se plasează: omul e cel mai „bun" dintre animale sau cel care are cea mai mare potențialitate de a fi bun, tocmai pentru că sursa răului este după Wrangham agresivitatea, care, în cazul omului, este foarte redusă. Cum rămâne însă cu războaiele, cu crimele în masă, cu sinuciderile colective, atacurile teroriste și câte și mai câte dovezi ale răului prezent în lume? Ei bine, autorul recunoaște că există o asemenea agresivitate, dar e o agresivitate distinctă de cea primară, reflexă, *reactivă*, și anume o agresivitate *proactivă*, ce implică strategii, amânarea răspunsului, premeditare. Fără să-i aparțină în mod exclusiv, omul excelează în acest tip de agresivitate[4] care, e adevărat, nu o inhibă neapărat pe cea primară, reactivă – așa se întâmplă la pisici –, ci, la fel ca la șobolani, o poate include într-o acțiune de luptă, în sensul că un atac planificat se poate transforma într-o acțiune de apărare în cazul în care cel vizat ripostează violent la rândul său.

Lucrurile fiind clare încă de la început, autorului nu-i mai rămâne decât să explice misterul prezenței acestui rău în lumea animalului autodomesticit care este omul. Or a explica misterul – biologicește vorbind – înseamnă a arăta rolul lui *adaptativ*.

Un cititor mai critic va privi totuși destul de circumspect prezumția de... nevinovăție asumată de autor în privința speciei umane. Căci exemplele aduse de el pentru a dovedi că specia umană este mai puțin agresivă decât alte specii fac parte din două categorii. El compară agresivitatea intraspecifică (în interiorul aceleiași specii) cu agresivitatea extraspecifică (exercitată asupra altor specii). Cimpanzeii care atacă alți cimpanzei până la ucidere se raportează la aceștia din urmă literalmente ca la o altă specie – dată fiind teritorialitatea lor. Comportamentul lor este destul de pașnic în interiorul grupului, în ciuda conflictelor iscate când și când de necesitatea respectării ordinii ierarhice, așa cum a și dovedit Jane Goodal, al cărei discipol de altminteri a și fost Wrangham. Autorul operează cu o dublă măsură, căci, în vreme ce triburile de vânători-culegători sunt exonerate de acuza de agresivitate intraspecifică în ciuda extremei violențe de care dau dovadă în confruntarea cu alte triburi, străinii fiind priviți de ei ca o specie diferită, cimpanzeii sunt „acuzați" de omor intraspecific întrucât omoară membrii altor grupuri. Pe de altă parte, tocmai violența „domestică", cea din interiorul căminelor, cea exercitată de bărbați asupra femeilor, în principal asupra soțiilor lor, este minimalizată de Wrangham. Deși e nevoit să o recunoască, o pune mult sub actele de violență comise de cimpanzeii masculi, ba chiar și de pașnicii bonobo asupra femelelor, care ating un înfiorător 100%. Însă, în sensul cel mai propriu al termenului, act de agresiune intraspecifică nu poate fi considerat decât acela manifestat în interiorul grupului, față de rude de sânge și apropiați, față de propria progenitură etc.

O altă problemă vizibilă de la începutul cărții o ridică tot ambiguitatea criteriului de clasificare care-i permite introducerea crimei comise de psihopați în aceeași clasă cu crimele motivate extrinsec, fie ele reactive sau premeditate, proactive. Punându-le în aceeași căciulă, Wrangham se încurcă în suprapunerile trăsăturilor crimei comise de psihopați cu cele ale crimei comise de oamenii „normali", anume aceia care-și plănuiesc crima din răzbunare, gelozie etc. Ambii par să dea dovadă de agresivitate proactivă – nu de una reactivă, dată fiind planificarea acțiunii –, doar că această trăsătură este un criteriu mai puțin relevant decât tipul de motivație (extrinsec – răzbunarea, onoarea, în cazul crimelor „normale", intrinsec în cazul crimelor psihopate – respectiv *plăcerea de a ucide*). Dacă autorul ar fi fost mai atent la cursurile de logică, nu ar mai fi făcut asemenea confuzii. Fiindcă face această eroare în premisă, Wrangham este nevoit să tragă, spre finalul cărții, o concluzie... enormă: fiecare om este dotat cu plăcerea de a ucide, plăcerea de a ucide este obținută prin evoluție, este o strategie de adaptare perfect asemănătoare plăcerii sexuale. Nici tigrii ori leii nu știu că le place să facă sex ca să-și transmită genele mai departe, așa cum – spune autorul – nici noi nu știm că ne place să ucidem pentru...? În cele din urmă autorul nu ne lămurește pentru ce: pentru a ne mări șansele de supraviețuire?, teritoriul?, resursele? Nu se prea înțelege nici cum conviețuiește această *plăcere de a ucide* cu blândețea intrinsecă speciei umane pe care tocmai a încercat să o dovedească, nici de ce, spre deosebire de plăcerea sexuală, plăcerea de a ucide nu găsește – reactiv sau proactiv – un mod de a se împlini măcar o singură dată în viața marii majorități a oamenilor! Dacă plăcerea de a ucide oameni ar fi intrinsecă speciei umane – deosebirea dintre membrii propriului grup și membrii altor grupuri –, ar fi una secundară și circumstanțială, în condiții de penurie putându-se manifesta asupra celor din același grup atunci când nu sunt suficienți „străini" disponibili, aspect pe care Wrangham nu vrea să-l recunoască,

încercând să iasă din dificultate prin distincția dintre agresiunea reactivă și agresiunea proactivă[5], cu totul irelevantă în această problemă.

Agresivitatea este sursa răului. Dar care este sursa agresivității?

Or tocmai categoria psihopaților, a ucigașilor cu sânge-rece, care ucid din plăcerea de a ucide, este cea mai interesantă pentru *răutatea-bunătatea* speciei umane, deși, așa cum pe bună dreptate constată autorul, omorurile săvârșite de criminalii psihopați sunt o raritate, în ciuda spectaculozității lor. Faptul că sunt rare însă nu dovedește deloc că sunt mai puțin revelatoare, căci neurobiologii se folosesc tocmai de boli și deviații pentru a afla cum anume funcționează organismul normal. Or asemenea comportamente psihotice – deși rare – sunt *centrale* în istoria evoluției umane, dovadă stând rolul jucat de sacrificiile umane, înlocuite de cele animale în istoria culturii și civilizației. Sacrificarea unui membru al propriului grup sau chiar al unei rude de sânge este un act psihotic unde satisfacția, emoțional vorbind, este intrinsecă (tulburarea plăcută, pasiunea, patima stârnită de acest eveniment sângeros excepțional, gratuit, nemotivat extrinsec de comportamentul anterior al victimei, ci, tocmai dimpotrivă, cu atât mai plăcut, cu cât victima sacrificiului este mai inocentă sau mai întâmplătoare – trasă la sorți sau decimată, precum la romani). Această agresiune... agreabilă are un rol extrem de important în evoluția culturală a speciei umane, deși în formele ei neritualizate este tratată, așa cum se și cuvine, drept un comportament psihotic.

Pe de altă parte, ființa umană este deopotrivă o ființă spectaculară și drept urmare conflictuală, căci este interesată, aproape organic, de conflict și de reprezentarea acestuia,

așa cum au dovedit-o cu destule argumente specialiștii în neuroștiințe (visele noastre sunt dramatizări, limbajul însuși ține de un act de acuzare).[6] Filozofia a afirmat de mult timp originea acestei apetențe conflictuale în însăși poziționarea omului – dată fiind vulnerabilitatea sa – *în afara* naturii, la ale cărei solicitări nu poate răspunde prin înzestrările sale naturale, ci prin interpuneri mai mult sau mai puțin violente – de ordin tehnologic și cultural. Relația subiectului cu obiectul a fost văzută ca fiind generatoare a statutului său de ființă conștientă, neintegrată sau foarte puțin integrată prin dotările sale naturale într-un mediu, într-un habitat specific și de aceea nevoită să și-l construiască, să-l *smulgă*, să-l obțină prin acte de violență sau de agresiune planificată, proactivă, ca să preluăm termenul autorului cărții luate în discuție. Or Wrangham, deși acceptă că trăsătura fundamentală a omului este neotenia și menținerea însușirilor infantile – pe scurt, *vulnerabilitatea* lui –, consideră că aceste însușiri sunt derivate dintr-un proces de autodomesticire (căci păstrarea însușirilor infantile se constată la majoritatea speciilor domesticite) și sunt în strânsă legătură cu absența agresivității reactive, deci cu „pacifismul" lui, când, de fapt, cum am văzut, tocmai fragilitatea și vulnerabilitatea lui pot determina un comportament agresiv, o agresivitate constitutivă[7] – e adevărat, mai curând una proactivă, planificată, bazată pe cooperare decât una reactivă. Faptul că au existat specii de om dispărute, unele și mai vulnerabile decât Homo sapiens, dovedește suficient că strategiile adaptative au putut eșua, și poate că succesul acestei specii – singura rămasă! – se datorează tocmai agresivității sale, iar nu blândeții – ipoteză pe care autorul nu o ia în considerare.

Complet ignorată de autor este o emoție specific umană care poate fi considerată responsabilă de o anumită categorie de acte agresive. E vorba despre frica de moarte, extrem de specială în cazul omului, căci nu e o frică instinctuală, reactivă, reflexă, ci una conștientă, anticipată, mult premergătoare evenimentului propriu-zis al morții. Omul este conștient

de moarte, iar această însușire poate genera comportamente de confruntare nefirești dacă le privim din punctul de vedere al unor viețuitoare neconștiente de moartea lor. Astfel, războiul, actele de violență aparent gratuită pot fi mai ușor înțelese dacă sunt puse sub semnul dorinței de a „controla" sau de a obiectualiza moartea ori de a o externaliza – fie măcar pentru faptul că anxietatea produsă de amenințarea difuză și inerentă a propriei mortalități este măcar temporar amuțită atunci când pericolul vine din afară, când este localizabil în trupul și trupele unui inamic. Cel care ucide se pune pe sine în afara morții, este cel care, instrumentalizând-o, se crede, implicit, a nu mai sta în puterea ei.[8]

Pulsiunea de transcendență

Din dorința de a(-și) depăși limitele se nasc atât binele, cât și răul. Povestea păcatului strămoșesc redă cât se poate de bine acest aspect: binele și răul sunt roadele aceluiași act de depășire a limitelor, de transcendere a condiției.[9] Vrând să-și depășească condiția, omul poate deveni și criminal, tâlhar, alcoolic, consumator de droguri, desfrânat, cuceritor, dar și creator, inventator, mântuitor. A opera în interiorul acestei origini, a despărți firele foarte subțiri ale celor două tendințe care pleacă din aceeași origine, care au același izvor, e un lucru extrem de dificil, mai dificil decât o operație pe creier. Ingineria genetică a transcendenței, a nevoii de depășire este extrem de dificilă pentru că e vorba de unul și același centru, minuscul, invizibil, iar a distruge un singur micron din el înseamnă a anihila nu doar capacitatea răului, ci și pe aceea a binelui, putându-se produce o adevărată paralizie morală. De la ataraxie la indiferență și resemnare bovină, de la îndoială și scepticism la nepăsare totală granițele sunt extrem de fine, de aceea „operatorul", chirurgul paideic, educatorul trebuie să

fie foarte atent la aceste două riscuri prezente în însăşi originea umanităţii: devierea pulsiunii de transcendenţă spre un obiect rău, spre scopuri malefice, (auto)distructive şi, în egală măsură, anihilarea motorului moral al depăşirii limitelor. Nevoia de transcendere produce atât *agresivitatea* umană, cât şi *progresul* (de altfel cele două cuvinte au o etimologie comună[10] – a păşi în faţă –, şi ambele au aceeaşi semnificaţie ca şi verbul a transcende, care înseamnă a te căţăra dincolo de, a trece dincolo, spre deosebire de mediocritate, care înseamnă a te opri la mijlocul ascensiunii unui vârf muntos, a nu-l escalada[11]). De multe ori transgresarea are aspectul agresivităţii pure şi simple, de aceea de multe ori oamenii de geniu par să fie mereu în vecinătatea răului, ispitiţi de rău, căzând pradă răului. Tot de aceea binele se transformă pe neaşteptate în rău, produce efecte rele – pentru că originea lui este, cum am spus, *dincoace* de bine şi de rău, în nevoia universală a omului de a(-şi) depăşi limitele, condiţia, natura.

Wrangham susţine că agresivitatea reactivă scăzută ar fi o achiziţie a speciei şi abia ea ar explica prezenţa cooperării şi dezvoltarea culturală.[12] Or, deşi este incontestabil că oamenii sunt mult mai puţin agresiv-reactivi decât alte animale, această însuşire s-ar putea datora la fel de bine, ba chiar ar fi o explicaţie şi mai simplă, tocmai vulnerabilităţii şi fragilităţii lor, şi nu invers, aşa cum vrea să demonstreze Wranghman. Adică oamenii nu au scăzut în greutate şi în putere fizică pentru că şi-au inhibat agresivitatea reactivă (sau în urma unei selecţii care a încurajat eliminarea agresivităţii reactive), ci tocmai vulnerabilitatea, fragilitatea au făcut improbabilă manifestarea agresivă imediată şi dezvoltarea agresivităţii resentimentare.

Dar lovitura de graţie o dă argumentaţiei lui Wrangham tocmai importanţa pe care o au în interiorul societăţii umane (Homo sapiens sapiens) educaţia şi cultura (dar şi justiţia, sportul, divertismentul), din care cea mai mare parte este dedicată reducerii agresivităţii reactive, pe care omul se pare că o are într-o măsură atât de mare, încât e nevoie de ani buni

de dresaj şi de domesticire explicită, individuală, programatică pentru a o combate. Orice clasă de elevi ne spune cât de lipsiţi de agresivitate reactivă sunt copiii. Lăsaţi de unii singuri, comportamentele ar putea deveni cu totul similare celor ale cimpanzeilor.[13] Docilitatea lor se datorează prezenţei supraveghetorilor, profesorilor, cadrului instituţional. Iar până nu demult educaţia şcolară s-a făcut cu ajutorul corecţiilor corporale (a se vedea basoreliefurile care indică prezenţa nuielei şi a biciului din cele mai vechi timpuri). Renunţarea la pedeapsa fizică, oricât de bine-venită ar fi, ridică totuşi şi anumite semne de întrebare, întrucât se pare că, urmare a acestei politici umaniste, agresivitatea reactivă a crescut în rândul ultimelor generaţii, ceea ce duce la concluzia că ea era ţinută sub control prin dresaj, prin domesticire *expressis verbis*, şi nici pe departe printr-o însuşire genetică, inerentă speciei noastre.

Dacă autodomesticirea ar fi o însuşire a speciei, atunci nevoile educative ale omului ar fi simţitor reduse – ca la căţeluşi şi vulpi domesticite. Dar o experienţă comună ne arată că omul este într-adevăr mai puţin agresiv faţă de cei care-i impun prin putere fizică, faţă de exemplarele dominatoare / autoritare (părinţi, profesori, superiori ierarhici), dar extrem de agresiv faţă de cei mai mult sau mai puţin egali, egalitate pe care este tentat să o schimbe într-un raport de superioritate favorabil lui. Omul este cu adevărat lup faţă de om atunci când celălalt are dimensiuni aproximativ egale cu ale sale, dar este căţeluş atunci când altcineva îl domină în mod evident. Acest comportament dual este cunoscut de atât de mult timp, consemnat de mii de ori în literatura moralistă, filozofică, psihologică, religioasă, încât e de mirare că Wrangham ignoră o asemenea observaţie. Slugă faţă de cei puternici, lup faţă de cei mici – aşa s-ar putea descrie comportamentul uman.

Din ceea ce afirm acum nu reiese că nu există, într-adevăr, în cadrul speciei umane actuale exemplare şi chiar grupuri, populaţii sau chiar popoare mai predispuse la cooperare, cu

o agresivitate reactivă genetic mai scăzută – dar nu ele constituie regula şi nici măcar nu e deloc sigur că au adoptat cea mai bună strategie adaptativă, acestea, specimenele paşnice, fiind mult mai recrutabile la extincţie decât celelalte. De altfel simpla însuşire a agresivităţii reactive reduse nu poate constitui de una singură o schemă de comportament viabil, ea combinându-se pentru a da rezultate adaptative cu alte strategii sau tehnici de supravieţuire.

Pe de altă parte, se poate constata – o face şi autorul cărţii luate în discuţie – că popoarele şi persoanele agresive la modul general, atât reactiv, cât şi proactiv, sunt cele cu o mult mai mare rată de succes şi cu o longevitate mult mai mare decât celelalte. Aşa se explică şi faptul care pare să bulverseze toate reperele noastre morale: cum de într-unul şi acelaşi popor, precum, să zicem, poporul german, au putut să coincidă vocaţia pentru marea cultură şi cea a crimelor împotriva umanităţii. Răspunsul este că forţa generatoare a acestor două atitudini pare să fie dată de o nevoie de transcendere, de depăşire a condiţiei, a limitei, a datului[14] – nevoie mai bine reprezentată în unele personalităţi sau culturi, ori în unele epoci, decât în altele. Din nefericire, sunt puţine exemple de popoare paşnice, neagresive care să fi dat nume la fel de mari precum Beethoven, Bach, Kant sau Hegel – ceea ce nu înseamnă deloc că este necesar ca un popor să fie agresiv ca să fie creator la nivel înalt, ci doar că încă nu am atins acel nivel la care pulsiunea de transcendere să se „sublimeze" exclusiv cultural, fără să explodeze... şi în acţiuni militare.

Wrangham vrea să explice cum au apărut trăsăturile anatomice actuale ale omului – pornind de la ipoteza provenienţei speciei Homo sapiens dintr-un strămoş puternic, o maimuţă bine înzestrată din punct de vedere fizic şi care, ulterior, s-a autodomesticit, pierzându-şi însuşirile fizice legate de agresivitate şi „cultivându-le" pe acelea care exprimă lipsa de agresivitate, ba chiar bunăvoinţa (dispariţia incisivilor lungi, faţa mică, arcadele reduse, dispariţia maxilarului puternic şi

apariţia bărbiei). Or Wrangham ignoră o altă ipoteză foarte plauzibilă, mai simplă şi chiar formulată de mai multe ori până la el: aceea că omul este produsul unui fenomen straniu de nonadaptare / dezadaptare, altfel spus el este o mutaţie slabă a unei maimuţe, sortită dispariţiei, aşa cum a şi fost cazul cu multe alte specii umane. Prin cine ştie ce împrejurări şi strategii proprii de compensare – dintre care cele culturale sunt esenţiale –, omul actual a reuşit să-şi păcălească destinul biologic, în ciuda neînzestrărilor şi slăbiciunii sale fizice, în ciuda faptului că era o „maimuţă goală" sau un „avorton de maimuţă". Alţi „avortoni de maimuţă" nu au supravieţuit, căci deficitul fizic nu poate fi compensat decât printr-un surplus intelectual, printr-un avantaj cerebral – de unde şi cutiile craniene enorme ale celor două specii de succes, omul de Neanderthal şi Homo sapiens. Cu excepţia omului de Neanderthal, despre a cărui dispariţie ştim sigur că se leagă de Homo sapiens, celelalte specii umane au dispărut de la sine, cel mai probabil din cauză că compensarea intelectuală nu s-a produs sau nu s-a produs suficient de repede.

Resentimentul – origine comună a epurării şi purităţii

Nu putem să nu fim de acord însă cu ideea împrumutată de Wrangham de la Nietzsche şi Scheler, anume că omul este un animal resentimentar (agresivitate proactivă). Chiar şi unele virtuţi foarte apreciate, precum recunoştinţa şi modestia, pot fi explicate ca mecanisme de preîntâmpinare a resentimentului. Mai precis, individul uman, simţind în adâncul său, din proprie experienţă, ce sentimente de invidie stârneşte succesul celuilalt, mai ales atunci când acesta este perceput ca fiind egal sau aproape egal cu sine, încearcă să-l dezamorseze printr-o mai mult sau mai puţin simbolică „împărţire a prăzii". De cele mai multe ori împărţirea prăzii este pur simbolică, este

ceea ce numim modestie sau, în limbaj religios, smerenie, umilitate. Putem include în rândul „virtuților preventive" și *recunoștința*, chiar dacă, printr-o parte importantă a sa, ea aparține și altor categorii morale. Recunoștința este astăzi întâlnită și poate fi analizată foarte bine sub forma acelor *aknowledgements* care umplu uneori și câte două-trei pagini ce însoțesc aproape orice carte din lumea occidentală, anglo-saxonă, dar a căror practică s-a răspândit deja în întreaga lume.

Într-adevăr, autorul din zilele noastre este timorat de gândul ca nu cumva să-i fi scăpat vreun nume căruia să-i arate recunoștința, să-i mulțumească sau pe care să-l citeze în lucrarea lui, așa încât cartea devine, vrei, nu vrei, colectivă într-un mod ciudat – pare că apariția ei se datorează celor citați în ea și doar în cea mai mică măsură autorului, ba chiar autorul „recunoaște" deschis că, „fără aceștia și încă mulți alții pe care limitele spațiului tipografic sau limitele memoriei nu-mi permit să-i amintesc aici, apariția ei ar fi fost imposibilă". Aceste „recunoștințe", fără a fi neapărat ipocrite sau nesincere, au de fapt un rol „adaptativ" cât se poate de evident: ele încearcă să îndepărteze resentimentele care stau mereu la pândă, gata să atace pe oricine iese în față. Putem presupune că autorul este destul de inteligent să realizeze, printr-o simplă introspecție, ce furtuni lăuntrice poate produce invidia. Nu e întâmplător că recunoștințele s-au instalat în spațiul anglo-saxon, într-o lume puternic concurențială, unde succesul unui egal e întâmpinat cu o furie abia disimulată care de multe ori, neputându-se manifesta extern, se revarsă înăuntru, ca depresie și ură de sine. Într-o societate ierarhizată asemenea recunoștințe se limitează la puternicii zilei, la cel mai puternic sau la câțiva, foarte puțini, în fața căruia / cărora autorul (medieval, renascentist) face cele mai penibile temenele, semnând de cele mai multe ori cu „sluga dumneavoastră"; sau cu „al dumneavoastră preaplecat servitor". Desigur, există și instituția expedierii protocolare a cărții pe care tocmai ai publicat-o, care joacă același rol cu al recunoștințelor

tipărite, cu avantajul că lista dedicațiilor este... infinită și privată: poate cuprinde oricât de mulți destinatari, fără ca unii să știe despre ceilalți, fiecare având senzația unui privilegiu unic. „Mulțumirile" de la gala de decernare a unui premiu sunt de asemenea de notorietate prin aerul lor formal și fals, dar nu mai puțin bine receptat de publicul larg. Modestia pe care o manifestă astfel laureatul este universal apreciată – doamne ferește să lipsească! –, căci publicul se simte făcut părtaș la succesul pe care premiatul îl împarte, nominal, cu unii și cu alții, dar simbolic, la limită, cu toți „membrii haitei". Oricum, simpla recunoaștere a faptului că laureatul sau autorul nu ar fi reușit fără ajutorul unora sau altora este suficient pentru a proteja susceptibilitățile „anonimilor" care-și explică astfel de ce nu au avut ei înșiși succes: nu i-a ajutat nimeni! Într-adevăr, succesul unui anumit individ riscă să fie luat ca o gravă insultă personală, chiar dacă autorul în cauză nu știe pe nimeni personal din miile de oameni pe care-i „ofensează" prin succesul său. Între individ și invidie legătura nu ține, după cum se vede, doar de paronimie.

Așadar, iată cum virtuțile noastre cele mai nobile și mai frumoase – recunoștința, modestia, smerenia – sunt adânc înrădăcinate în solul mâlos al antropologiei. Recunoștințele, mulțumirile, minimalizarea succesului propriu, autoumilirea publică hazlie au darul de a-i menaja pe ceilalți, de a preveni resentimentele ce riscă mereu să apară în ceilalți, cei din afara scenei.

De asemenea, actele de filantropie joacă un rol esențial în acest sens – și de aceea le întâlnim atât de des tocmai la „cele mai mari case" – de la casele regale la cele ale marilor antreprenori, cu efecte minimale la nivelul creșterii bunăstării generale, dar maxime în privința capitalului simbolic, moral al agentului lor. Acesta va părea bun, generos, moral, altruist tuturor celor care au aflat de actele lui filantropice, dintre care doar o infimă parte s-au ales propriu-zis cu ceva. Dar aceste acte au darul de a liniști haita (de resentimente) ce stă

să sară asupra celui ce iese din rând, sunt mângâieri şi îmbrăţişări adresate simbolic tuturor oamenilor de rând prin care alesul / omul ales se arată dispus să împartă cu cel ce nu are, „recunoaşte" că este şi el, într-un anume fel, ca ei, astfel încât şi aceştia să se poată recunoaşte în el („regele meu", spune şi cel mai amărât ţăran, bolnav de pelagră, despre majestatea care trăieşte în cel mai strălucitor lux).

Ipoteza execuţiei – centrală în argumentaţia lui Wrangham privitoare la domesticirea speciei umane – nu explică decât că societatea aplică regula nivelării, a mediocrităţii generale, dat fiind că execuţiile au fost aplicate nu doar ucigaşilor, ci tuturor acelora care depăşeau într-un fel sau altul media; să ne amintim doar ca exemplu emblematic de moartea lui Socrate: unul dintre cei mai virtuoşi oameni a fost condamnat la moarte, asta ca să nu mai vorbim de răstignirea lui Iisus, pe care credincioşii creştini o consideră nu doar un simbol al sacrificiului divin, ci şi un simbol al profundei injustiţii a legii omeneşti, care aplică cele mai oribile acte de cruzime inclusiv celor mai paşnici membri ai cetăţii, nu doar celor mai agresivi membri ai speciei. O privire mult mai coerentă asupra violenţei exercitate prin pedepsele capitale o avem dacă luăm în calcul faptul că acestea se aplică asupra excepţiei – indiferent dacă este reprezentată de oameni violenţi sau de oameni paşnici, dar cu viziuni, opinii sau teorii care sunt interpretate ca având un potenţial disolutiv asupra acelei societăţi. Galilei, Bruno, Flaubert, Baudelaire, Wilde au fost judecaţi pentru delicte de opinie sau legate de bunele moravuri; ei nu aduceau atingere directă societăţii sau altor oameni şi nu păcătuiau decât simbolic prin faptul că ieşeau din media acceptată ca regulă de societatea respectivă. Primitivii îşi alegeau victimele sacrificiilor umane din rândul celor mai frumoşi şi mai nevinovaţi tineri, dintre cele mai *reuşite* exemplare ale speciei, tocmai pentru că prezenţa lor irita sensibilitatea *resentimentară* a omului comun. De altfel, într-un sens larg, frumuseţea, geniul, noutatea sunt acte de *violenţă*, ele provin,

cum spuneam, din aceeaşi nevoie de a transcende condiţia, limitele din care provin şi impulsurile agresive *stricto sensu* ale individului, doar că ele sunt sublimate, exprimate artistic, simbolic, poetic etc. Societatea, media, acceptă transcenderea condiţiei naturale doar în anumite... limite, deja consacrate, considerate sigure, manifestând faţă de o anumită tehnică de transcendere deja impusă (sau, dacă se preferă, strategie adaptativă) o atitudine inerţială, conservatoare, fiind extrem de circumspectă faţă de altele noi.[15] Altfel spus, societatea îşi arogă un anumit monopol al violenţei, al transcenderii – fiind extrem de circumspectă faţă de indivizii care-şi asumă pe cont propriu nevoia / impulsul de transcendere. De fapt ceea ce numim societate şi medie este ilustrarea perfectă a ceea ce simte orice individ faţă de toţi ceilalţi: invidie şi resentiment în cazul succesului şi, pe cale de consecinţă, vigilenţă circumspectă, rezervă răuvoitoare faţă de încercările altuia de a-l dobândi părăsind media şi regula.[16]

Wrangham ajunge el însuşi la concluzia că o mare parte din agresiunea punitivă se datorează resentimentului celorlalţi faţă de depăşirea limitelor, faţă de „provocarea" mediei realizată de excepţii. „Cei care încearcă să devină mai buni sau să preia comanda în grupuri mici pot deveni foarte uşor victime ale resentimentelor celorlalţi" (p. 196). Media se comportă ca un animal *alfa* provocat care încearcă să-şi menţină supremaţia, contestată de cei care vor să o depăşească.

Nevoia de libertate şi adicţia digitală. O istorie a omului în opt pagini ½

Cum s-ar putea explica adicţia faţă de „navigarea" la voia întâmplării, adicţie care pare să-l definească tot mai mult pe omul contemporan, mai ales pe cel tânăr? Constatarea consecinţelor negative ale acestei adicţii scapă oricărei îndoieli, căci s-a vorbit, pe bună dreptate, de o „obezitate informaţională", dar şi de o „demenţă digitală". Totuşi, în lipsa unei înţelegeri profunde a plăcerii navigării eratice, fără aducerea la lumină a resorturilor psihologice, a motivaţiei cognitive şi a adecvaţiei acestui comportament la „modelul" actual de om, cu alte cuvinte fără înţelegerea beneficiilor pe care dependentul le resimte (le are) de pe urma navigării eratice, cu greu putem limita consecinţa negativă a abuzului, în speţă adicţia. În ce măsură comportamentul navigării întâmplătoare – pe internet, telefon mobil, televizor (zapare) – corespunde unei anumite normalităţi, adică punerii în practică a unei noi norme sociale, cognitive şi culturale, a unei noi episteme?

De la libertate la nevoie: un proces dialectic

Idealul fundamental al omului actual, cel în care, s-ar putea spune, se originează toate celelalte, este idealul libertăţii individuale. De câteva secole omul european – şi, în măsura în care lumea s-a europenizat, omul global – şi-a însuşit idealul libertăţii individuale, ca nevoie elementară.

Acest ideal modern al libertăţii s-a croit pe calapodul unei nevoi atemporale de libertate a speciei umane. Nevoia de libertate şi-a găsit în decursul istoriei diferite expresii, atât de importante pentru evoluţia omului, încât s-a putut spune că întreaga istorie poate fi povestită ca o explicare, ca o desfăşurare a conceptului libertăţii. Putem rezuma această poveste în două momente principale: eliberarea omului de natura exterioară (epoca de piatră, epoca metalelor, vestimentaţia, locuinţele, stăpânirea focului), respectiv eliberarea omului de natura lăuntrică (socialitate, conştient, gândire, raţiune). Trebuie să specificăm de la bun început o caracteristică generală a procesului dialectic amintit mai sus: odată obţinută o eliberare de sub dominaţia naturii (interioară sau exterioară), această libertate dobândită se transformă în scurt timp în nevoie – transmiterea (epigenetică) a achiziţiilor culturale umane se explică, în mare parte, prin transformarea unei libertăţi obţinute în nevoie. De exemplu ceea ce a reprezentat una dintre cele mai mari eliberări de dependenţele naturii – stăpânirea focului şi, odată cu aceasta, capacitatea de a consuma carne – a devenit o nevoie. Tot astfel, îmbrăcarea, locuirea, existenţa în colectivităţi organizate ş.a.m.d.

1. Eliberarea de natura exterioară. Prima înfăţişare a libertăţii este eliberarea de sub dominaţia forţelor naturii. Ceea ce nouă, celor ce trăim azi, ne apare, privind în urmă, parte a unui întreg, etapă a unui proiect a fost, la momentul apariţiei sale, însăşi întruparea idealului libertăţii: cucerirea Naturii. O anumită descoperire – focul, cioplirea pietrei, manevrarea unei unelte – a îmbrăcat chipul Libertăţii înseşi şi omul a crezut cu toată fiinţa lui că acea descoperire îl va ridica tot mai mult deasupra naturii, îl va elibera complet de ea. Sute de mii de ani a continuat să cioplească piatra: din moment ce, prin cioplirea pietrei, se săltase dincolo de condiţionările umilitoare ale naturii, trebuia să creadă – i-o spunea cea mai simplă inferenţă – că aceasta este cheia prin care va deschide şi celelalte uşi ale libertăţii. Aşa că ceea ce numim epocă de

piatră este acel „moment" al libertății – moment doar din perspectiva noastră, de azi, în care omul a crezut că cioplirea pietrei este Libertatea însăși, este realizarea libertății absolute, dobândirea eliberării de natură. Că omul nu se eliberase de toate condiționările era un fapt cât se poate de evident chiar și pentru el, căci continua să moară, să se îmbolnăvească, să fie vânat de animale mai puternice – dar, fiindcă piatra se dovedise în atâtea feluri utilă în sensul eliberării de natură, el va continua să creadă că tot piatra îl va salva și din celelalte dependențe, din celelalte condiționări, așa că se va apuca să lupte împotriva morții tot prin piatră (prin ridicarea unor pietre funerare, a unor morminte, a unor piramide), va încerca să atragă sorții favorabili prin înălțarea unor ansambluri, fie ele și rudimentare, formate din mari blocuri de piatră (ansamblul de la Stonehenge), ba chiar va implica piatra în nutriția sa, descoperind astfel, poate dintr-o simplă superstiție, dintr-o simplă credință în proprietățile miraculoase ale pietrei, măcinarea cerealelor. Fiindcă zeci de mii de ani omul a crezut în piatră, în acest prim idol, piatra a devenit ulterior cauza materială, materia primă a tuturor idolilor pe care-i va avea mai târziu, fie ei zei sau oameni. Și astăzi păstrăm, în adâncul inconștientului nostru, un profund respect față de piatră (dovadă, printre altele, răspândirea numelor a căror rădăcină este „piatra"), sedimentat în decursul perioadei în care omul a identificat libertatea cu stăpânirea pietrei. Această asociere, inconștientă, dintre eliberarea de condiționările naturii și însușirile magnifice ale pietrei se exprimă în numeroase feluri, din care mă mulțumesc să dau numai două exemple: acordarea numelor de „piatră" chiar acelor substanțe chimice sau alchimice care țin de o altă epocă a evoluției (libertății) umane (metalurgia), de la salpetru până la piatra filozofală, și aprecierea estetică – activă și azi – a pietrelor prețioase și semiprețioase. Cine se mai gândește astăzi când privește, cu ochii înecați de lumina ce o emană, câte un safir sau un topaz, un jad sau rubin că plăcerea inexprimabilă pe

care o simte este adânc culturală, simbolică, este venerarea unui simbol, a primului simbol al Libertății sale, este fericirea pe care omul trebuie să o fi simțit întâia dată, consolidată timp de sute de mii de ani, față de un lucru care a întrupat însăși ideea Libertății?

Că piatra prețioasă încununează un inel de aur sau de argint, ori o statuetă de bronz? Dar această unire arată, în modul cel mai sublim, felul în care se petrece evoluția omului în domeniul libertății: prin simbioză, prin alunecare și acumulare. O descoperire a libertății trece într-o următoare descoperire a libertății, fără să fie renegată, ci, dimpotrivă, fiind integrată într-un plan superior, așa cum am văzut că s-a întâmplat și în cazul utilizării cuvântului „piatră" pentru substanțele chimice (și alchimice) folosite în metalurgie. Căci metalurgia, epoca metalelor, constituie un alt moment în care libertatea i s-a arătat omului, cea de-a doua „epifanie" a libertății, care nu o nega pe prima, dar care o integra și o ducea mai departe.

Desigur, pentru ca această epifanie a libertății să se producă a fost nevoie de o alta prealabilă: focul, stăpânirea focului – ipostază care a fascinat omul într-atât de puternic, încât i-a recunoscut supremația și i s-a închinat într-un mod nemaivăzut până atunci. Pentru că, odată cu descoperirea focului, omul descoperă soarele și stelele și începe să le venereze, căci ce sunt toți acești aștri, dacă nu focuri cerești? Este mai mult decât probabil că religiile solare au apărut ca urmare a descoperirii focului, că soarele a fost văzut pentru prima oară ca simbol al focului și deci al Libertății absolute, de care se bucura zeitatea ce-l încarna. Fiindcă omul a reușit ca prin foc să înghită și să digere carnea celorlalte animale și nu doar să-și extindă astfel puterea asupra naturii, ci și să se elibereze de condiționările ei fundamentale (căci prin hrănirea cu carnea animalelor omul și-a extins durata de funcționare a energiei interne astfel acumulate) – el a proiectat asupra zeului solar dorința de a mistui carnea animalelor,

sacrificiile închinate zeităților din religiile solare fiind, în mod definitoriu, holocausturile.

Toate aceste achiziții (culturale) ale libertății au fost transmise mai departe, moștenite, incluse în zestrea genetică și epigenetică a omului, astfel încât următoarele generații umane pornesc de la un grad mai ridicat de emancipare față de natură mergând până acolo încât, ca să dăm un exemplu, stăpânirea focului este considerată un dat atât de firesc încât individul uman luat separat nici nu mai simte nevoia să știe cum se produce efectiv. El se bazează pe foc și pe stăpânirea focului ca pe un dat al naturii sale, ca pe un subînțeles, ca pe un deja-realizat, ca pe o achiziție de la care pleacă și care nu merită să-i mai rețină atenția. La fel cu toate celelalte achiziții generate de nevoia de libertate – rămânând însă să le venerеze, așa cum am văzut, în mod inconștient, ca pe niște simboluri ale libertății sale absolute, dat fiind că într-o anumită epocă fiecare în parte a reprezentat însăși ideea de libertate. Credem că vedem în aur sau în pietrele prețioase o valoare de sine stătătoare (pentru că nu oxidează) sau relativă (datorită rarității sau dificultății prelucrării lor), când de fapt inconștientul nostru simbolic și cultural „vede" imaginea Libertății, o anumită ipostază a eliberării omului față de natură. La fel, credem că admirăm frumusețea unui apus sau răsărit de soare, când de fapt inconștientul nostru simbolic se pleacă în fața puterii de eliberare a focului pe care soarele îl reprezintă. Cum, soarele, obiectul natural, este un simbol, o copie, o imitație a unei „invenții" omenești – focul? Da, și același lucru se poate spune despre „roata" timpului și anotimpurilor, care a început să fie văzută după ce omul a descoperit roata, la fel despre scară, la fel despre cer – a cărui culoare albastră omul a văzut-o abia după ce a reușit, el însuși, să producă culoarea albastră.

II. Eliberarea de natura interioară (socială). Dar dacă o vreme îndelungată oamenii și-au pus problema eliberării doar față de natura exterioară – individul identificându-se cu grupul,

ceata, tribul din care făcea parte, mulțumindu-se să fie un exponent al colectivității, chiar și în cazul conducătorilor (regele întrupa poporul, era exponentul supușilor lui), a venit vremea ca omul să-și întoarcă nevoia de libertate împotriva grupului din care făcea parte, și deci împotriva lui însuși ca membru al grupului. În mod curios, eliberarea de puterea colectivității umane îmbracă în unele epoci – și continuă să îmbrace – forma revenirii la vechile dependențe, de care s-a desprins tocmai grație socialității sale, datorită cooperării, ca și cum, atunci când în joc este libertatea individului ca atare, el nu poate decât să aleagă între doi stăpâni – fie grupul, colectivitatea, fie natura sau Dumnezeu. Retragerea în natură, în „pustie", asceza, exaltarea naturii împotriva culturii sau civilizației sunt tipare ale eliberării de sub puterea colectivității umane pe care le regăsim din Antichitate până în modernitate. Prețul plătit este revenirea la vechile dependențe față de natura exterioară, depășite de civilizația umană, ale cărei beneficii presupun însă, la rândul lor, prețul absorbirii individualității în general-uman. Cei care exaltă libertatea omului natural preferă să vadă numai o singură fațetă a problemei – retrăgându-te în natură nu mai plătești, într-adevăr, tributul uniformizării implicate de traiul în comun –, și să nu o vadă pe cealaltă: prețul dependențelor naturale este mult mai ridicat pentru omul individual, aflat pe cont propriu, decât pentru omul social, trăitor în comunitate.

Întoarsă împotriva dominării individului de către colectivitate, dorința de libertate a omului a devenit dorință de a-și afirma eul, sinele propriu, esența personală, a devenit ideal și, ulterior, nevoie a libertății individuale. O asemenea dorință de emancipare individuală s-a ajutat, s-a însoțit pentru început cu o vasalitate față de alți stăpâni – natura (în stoicism) sau Dumnezeu, mai ales atunci când, prin creștinism, Dumnezeu a căpătat un aspect mult mai personal. În modernitate însă, după secole de manifestare a idealului libertății individuale sub o formă aservită altor puteri decât cea a colectivității

umane (natura sau Dumnezeu), acest ideal începe să se emancipeze inclusiv de aceste puteri transcendente şi să se exprime sub forma libertăţii individuale propriu-zise, ca libertate a persoanei, deci a unei fiinţe autonome, a unui scop în sine (Kant).

Un pas înainte în obţinerea libertăţii individuale: de la conştient la inconştient, de la raţional la iraţional

Descoperirea inconştientului joacă un rol esenţial în această nouă întrupare a libertăţii: libertatea individului. Căci dacă, într-o primă clipă, s-a crezut că omul îşi poate lua în posesie sufletul său individual, devenind astfel liber, stăpân pe el însuşi – în clipa imediat următoare s-a constatat că acest „suflet" personal era într-atât de corupt de prejudecăţile tribului, de mentalitatea epocii, de credinţe şi superstiţii –, încât s-a impus ca o necesitate stringentă curăţarea lui de aceste influenţe externe care-l deformau şi care, de fapt, îl împiedicau să se manifeste ca o individualitate absolut liberă. Cea mai mare parte din contribuţiile primilor filozofi moderni, Bacon şi Descartes, a constat, pe lângă sublinierea primordialităţii gândirii individuale (eul cugetător), în operaţiunea de filtrare, de lămurire, de purificare a acesteia. Bacon constată că gândirea individului este stăpânită de patru idoli (idolii forului, idolii tribului, idolii peşterii, idolii teatrului) şi că pentru a-ţi dobândi cu adevărat gândirea proprie trebuie să te eliberezi, pe cât posibil, de ei. De asemenea, Descartes prescrie o metodă riguroasă prin care putem ajunge la acel „eu gândesc", în toată puritatea lui. Immanuel Kant elaborează şi încearcă şi el stabilirea limitelor unei raţiuni pure prin îndepărtarea a tot ce este provenit din exterior, empiric şi atins de contingenţă. A cuceri subiectivitatea transcendentală înseamnă a dobândi libertatea absolută – idee continuată de Fichte şi Schelling.

Dar în ce măsură era cu adevărat liber acest suflet individual nou descoperit? Căci, chiar dacă reuşise să se elibereze de dependenţa faţă de natura exterioară şi de apartenenţa la trib şi idolii lui, sufletul individual-raţional se confruntă acum cu o condiţionare redutabilă, inerentă şi deci insurmontabilă: propria lui raţionalitate. Sufletul eliberat se descoperea pe sine nu ca pe un individual, ci, dimpotrivă, ca pe un universal. Eul cugetător al lui Descartes, raţiunea pură a lui Kant ascultă de nişte legi care nu au nimic individual şi cărora individul trebuie să li se supună în întregime. Chiar când a crezut că se descoperă şi se afirmă ca individ, omul a văzut că este supus, din propriul său interior, celui mai inexorabil universal. Nu cumva, în încercarea de a-şi dobândi libertatea, individul trebuia să-şi încerce puterile confruntându-se cu ceea ce-i apărea de netrecut, ca imposibil de a fi gândit şi dorit: cu înseşi legile gândirii, cu principiul noncontradicţiei şi al identităţii şi cu ideea de cauzalitate? Poate că chiar „evidenţele" minţii (cele de la care pleca Descartes) erau iluziile sădite în noi de „geniul rău", fantasmele care ne angajau cele mai profunde credinţe, făcându-ne să trăim într-o continuă farsă. Sau poate că erau, mult mai plauzibil, felul cel mai pervers şi mai subtil în care societatea, grupul, ceata, tribul se insinuaseră în indivizii ei – pentru a şi-i subjuga, pentru a-i controla, pentru a-i face să acţioneze în favoarea intereselor ei.

Secolul al XIX-lea stă sub semnul unei profunde negări a acestor legi ale gândirii în orizontul cuceririi libertăţii individuale. E drept că cea mai sistematică şi formidabilă negare a principiului contradicţiei îi aparţine lui Hegel însuşi, care, intuind încotro se îndreaptă lucrurile (vezi critica lui la adresa romantismului), încearcă să atragă, în ultimul moment, contradicţia însăşi de partea raţiunii universale şi a spiritului absolut. Cu tot geniul său, Hegel reuşeşte însă doar să întârzie producerea a ceea ce era inevitabil: eliberarea individului

de sub domnia raţiunii, a legilor logice, a conştientului şi a cauzalităţii prin operele fundamentale ale lui Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche şi Freud.

Această idee – a eliberării gândirii de legile ei – mai scosese de-a lungul istoriei de câteva ori capul, fără să se impună însă. O întâlnim în acea spusă a lui Heraclit Obscurul potrivit căreia fiecare om intră, prin somn, în lumea lui proprie. Sau în acel „e în noi ceva mai adânc decât noi înşine" al lui Augustin. Ori în teologia apofatică a lui Dionisie Areopagitul sau, mai târziu, în preceptele obscure ale lui Leibniz pentru a deveni, finalmente, centrul mişcării romantice.

Dar, cum am văzut, abia odată cu Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche şi, mai ales, cu Freud, individul îşi afirmă libertatea absolută prin negarea legilor fundamentale ale gândirii. Inconştientul devine un generator de energie creatoare (de sine) în sensul cel mai propriu al termenului creaţie, pentru că inconştientul este chiar motorul... unei personalităţi autentice, unice şi irepetabile care, în mod curent, este blocată de tiparele şi convenţiile diurne, de uzanţele sociale.

Dreptul la libertatea asocierii de idei

Căile de acces la inconştientul personal (şi, cum am văzut, generator de personalitate autentică) sunt, în psihanaliză, visul (recuperând valoarea de intrare în „lumea proprie" pe care însuşi Heraclit o dădea somnului), asociaţia liberă de idei şi corespondentul acesteia la terapeut, aşa-numita atenţie liber flotantă. Ambele sunt căi ideale pentru că prin ele se dezactivează principiile gândirii conştiente (principiul noncontradicţiei şi identităţii) şi fundamentul raţionalităţii – cauzalitatea. În acest sens hazardul, ordinea întâmplătoare, spontaneitatea, arbitrarul sunt cheile care deschid uşile adevăratului eu, ale adevăratului sine „întemniţat" în „corpul"

aparent al gândirii logice şi raţionale, necontradictorie şi cauzală. Psihanaliza a impus acest tip de eu autentic şi această nouă libertate individuală – atât prin propria ei operă teoretică, dar şi, mai ales, prin mişcările artistice pe care le-a influenţat (suprarealism, avangardism, dadaism). Omul liber şi autentic este omul care se naşte nu prin „dialectică" (aşa cum se năştea adevărul în sufletul interlocutorului socratic), ci prin imprevizibilitate, asociaţie liberă, atenţie liber flotantă, hazard. Omul autentic este, cu un titlu extrem de nimerit al lui Luke Rhinehart, „omul-zar". Pentru a-mi elibera, pentru a-mi naşte adevăratul sine e nevoie să trăiesc în modul cel mai aleatoriu cu putinţă, să-mi joc viaţa la zaruri, să-mi blochez facultatea de discernere pentru a nu-l lăsa pe străinul care-mi parazitează conştientul / conştiinţa, care *este* conştientul şi conştiinţa mea, să interfereze şi să cenzureze ceea ce eul meu autentic, individualitatea mea profundă, necunoscută chiar mie însumi, ar putea exprima. Dicteul automat a constituit o metodă suprarealistă de a crea, adică de a exprima acel „sine", acel eu ireductibil la deja existent, absolut liber căci este el însuşi obiectul unui act de creaţie... spontană, de coagulare sub... „forţele" libere ale imprevizibilului şi hazardului.

Tehnologia disponibilă astăzi joacă în cel mai înalt grad acest rol pe care la începutul secolului trecut îl jucau psihanalistul cu metodele specifice lui – interpretarea viselor şi asociaţia liberă – ori dicteul automat în suprarealism sau extragerea întâmplătoare a unor tăieturi din ziare în dadaism. Navigarea pe internet, televiziunea prin cablu, telefonia mobilă (cu multiplele ei aplicaţii) au împins la perfecţiune tehnicile prin care omul modern şi postmodern încercau să-şi „descătuşeze" sinele autentic sau, mai exact spus, să se autocreeze. Căci navigarea eratică pe internet, zaparea televizorului, folosirea multitasking a telefoniei smart reprezintă tehnologiile performante care înlocuiesc acele tehnici psihanalitice şi de creaţie din secolul trecut. Dependenţa de tehnologiile digitale poate fi

văzută deci, la un prim nivel, drept expresia unei profunde nevoi de libertate, redefinită în modernitate şi postmodernitate ca libertate individuală, ca libertate a unui individ emancipat de ordinea raţională, conştientă, cauzală şi noncontradictorie.

Adevăratul sine, adevăratul eu al omului de astăzi este „avatarul" – adică acel eu a cărui exprimare, mai mult, a cărui apariţie este „catalizată" tocmai de tehnologiile actuale, tehnologii care „reproduc" cu cel mai înalt grad de perfecţiune hazardul, aleatoriul prin activităţi multitasking, întreruperi, simultaneitate, mici conversaţii, intervenţii neaşteptate (*breaking news*), juxtapuneri de texte şi mesaje din universuri de discurs diverse şi chiar contradictorii.

Aşadar, acolo unde într-o primă instanţă vedem numai dependenţă, adicţie, demenţă digitală sau obezitate informaţională putem detecta, iată, o profundă nevoie a omului, nevoia de libertate, ale cărei diverse ipostaze de-a lungul istoriei le-am trecut într-o rapidă înşiruire. Internetul, televiziunea şi telefonia actuală garantează, înlesnesc punerea în practică şi asigură, ca să spunem aşa, dreptul la asociaţii libere, dreptul la atenţie liber flotantă – tehnici ale eliberării eului de sub dominaţia grupului şi a gândirii colective (care este gândirea logică, raţională, cauzală, deterministă, previzibilă). Libertatea omului actual – o libertate a noutăţii şi a imprevizibilităţii – se activează prin aceste tehnologii care reproduc într-un mod desăvârşit hazardul. Omul-zar din zilele noastre are nevoie de aceste zaruri perfecte pe care tehnologia modernă le-a făcut posibile – navigarea eratică, zaparea, utilizarea multitasking a telefonului smart.

Şi cum libertatea absolută este libertatea de creaţie *ex nihilo*, libertatea celui care se autogenerează, sinele omului actual este cel care se creează şi se recreează continuu (precum „universul din nimic") din „nimicul" întâlnirilor întâmplătoare, din nimicurile hazardurilor, din nimicul aleatoriului. Omul de astăzi este dependent de condiţiile care favorizează apariţia din nimic / din neant a sinelui propriu, un sine neîndatorat nici unei ordini preexistente, nici măcar unei „identităţi" prealabile, unei substanţe preexistente. Negarea existenţei sinelui – în sensul substanţialist al termenului – este una din „cuceririle" neuroştiinţelor actuale, şi ea poate fi înscrisă, doar aparent paradoxal, în ordinea cuceririlor libertăţii individuale, căci, împinsă până la ultimele consecinţe, libertatea individului duce la dizolvarea individului însuşi. Individualitatea este astăzi aceea infinit divizibilă, fluidă, instabilă, dislocabilă, intermitentă, multiplă şi contradictorie. Sinele se formează şi se reformează clipă de clipă într-o permanentă creaţie din nimic, este un avatar în sine care nu mai întrupează nimic altceva în afara ideii de metamorfoză.

Semnificaţia (i)morală a libertăţii

Este omul un automat moral? Are el reflexe „bune", posedă el instinctul binelui? Dacă este aşa, atunci suntem în plin paradox moral: ar însemna că omul acţionează din propria lui voinţă abia atunci când se eliberează de „natura" lui şi săvârşeşte primul act împotriva ei; îşi dobândeşte libertatea – adică însăşi condiţia fundamentală a actului moral – alegând răul. Paradoxul moralei: moralitatea implică libertatea alegerii, dar dacă omul este bun de la natură („constrâns" să fie bun), rezultă că a fi moral înseamnă a alege răul. Cred că acesta este paradoxul care constituie substanţa operei lui Dostoievski. În *Demonii* sau în *Crimă şi pedeapsă* tema este aceeaşi: încercarea (doar pe jumătate realizată, adică în definitiv eşuată) de eliberare de sub sentimente considerate de scriitorul rus natural-morale: mila, compasiunea, iubirea de oameni. Cele două romane sunt adevărate tratate beletristice despre milă şi, deopotrivă, despre libertate. Dacă răul este, într-adevăr, o pervertire a naturii umane, atunci Raskolnikov şi Stavroghin sunt atraşi de această perversiune cu forţa irezistibilă pe care o exercită orizontul libertăţii, al dobândirii propriei personalităţi şi al necondiţionatului. Cei doi ştiu că omul este raţional numai întrucât se îndreaptă împotriva propriei lui „animalităţi" inocente, în măsura în care se eliberează de povara „nevinovăţiei" lui. Raţiunea nu ar prezenta interes pentru nimeni dacă nu ar fi însoţită de perspectiva libertăţii. Toţi cei care au propus omului viaţa după raţiune – de la

cinici la stoici şi până la utopişti, iluminişti, socialişti – i-au promis, deopotrivă, eliberarea de sub dominaţia puterilor naturii – fie prin simpla înţelegere sau prin aplicarea înţelepciunii dobândite în modul lui de viaţă, fie, ca în cazul utopiilor ştiinţifico-tehnologice, prin forţa maşinăriilor controlate de el.

Chiar când proslăvesc „natura", stoicii o fac în virtutea esenţei sale raţionale, ascunsă „nebunului" şi dezvăluită înţeleptului. Dar, deşi în cazul stoicilor ne poate deruta identificarea pe care ei o fac între Natură, Bine şi Raţiune, totuşi dacă privim atent raţionamentele lor binele fizicalist, inconştient al naturii devine cu adevărat obiectul unui act moral abia atunci când este ales în mod voluntar şi conştient de către omul înţelept. Chiar dacă, oricum, lucrurile se vor întâmpla aşa cum este mai bine (raţional) pentru întregul univers să se întâmple, eu pot transcende această fatalitate tocmai consimţind la ea, transfigurând-o în obiect al voinţei mele, aderând, prin propria mea raţiune, la raţiunea ultimă a universului. Abia acest „bine" de ordinul doi este un act cu adevărat moral şi este expresia libertăţii mele. Ei bine, în acest sens, eliberarea, pentru stoici, constă tocmai în *alegerea sau cel puţin în acceptarea răului*, a ceea ce după sensul *natural* de primă instanţă este un *rău:* nenorocirile, bolile, moartea, războaiele. În viziunea stoică eu trebuie să agreez, să „aleg" acest rău (aparent) în virtutea credinţei în Logos, în raţiunea universală, în Binele final. Nu întâmplător, sinuciderea raţională o găsim la loc de cinste în stoicism, căci sinuciderea transformă moartea dintr-o fatalitate fizică (ce ţine de un bine in-conştient) în expresia supremei mele libertăţi morale. Eliberarea de „binele" de primă instanţă al naturii (instinctul de supravieţuire, dorinţa, plăcerile) şi alegerea „răului" reprezintă schema mentală pe baza căreia se cristalizează filozofia morală a stoicilor.

În mod curios, aceeaşi schemă de gândire o găsim la personajele dostoievskiene, în cazul lor libertatea absolută obţinându-se prin eliberarea de „binele" natural: mila, compasiunea,

dragostea, iubirea de Dumnezeu. De la Raskolnikov la Stavroghin şi până la Kirilov ori Şatov sau grupul „alor noştri" coordonat de Piotr Verhovenski, cu toţii urmăresc obţinerea libertăţii prin desprinderea de prejudecăţi, adică de tendinţele *morale naturale*, înnăscute. Kirilov dobândeşte libertatea supremă eliberându-se de „necesitatea lui Dumnezeu" („Dumnezeu este necesar, şi de aceea trebuie să existe. [...] Dar eu ştiu că el nu există şi nu poate exista. [...] Dacă Dumnezeu există, atunci totul este în voia lui, şi din această voinţă eu nu pot ieşi. Dacă nu există înseamnă că totul este în voinţa mea, şi eu sunt dator să-mi afirm voinţa supremă absolut liberă. [...] Sunt dator să mă împuşc, pentru că expresia integrală a voinţei mele suverane absolut libere ar fi să-mi pun capăt zilelor."). Crimele lui Piotr Verhovenski sau ale lui Raskolnikov, sinuciderea lui Kirilov sunt crime şi sinucideri *raţionale*, adică acte ale libertăţii totale. Înclinaţia – naturală – spre bine a omului comun este, literal, pre-judecată, ţine de o precară condiţie prealabilă judecăţii, condiţie de care te *eliberezi* întru exprimarea raţionalităţii tale autentice şi personale.

Numai că – aceasta este teza sau mai precis credinţa lui Dostoievski – omul nu se poate elibera de sub puterea sentimentelor lui morale naturale. Raskolnikov acţionează sub imperiul „formaţiunii reacţionale" – îşi reprimă mila naturală faţă de fiinţele umane prin ura conştientă şi programatică, al cărei apogeu îl constituie crima. Raskolnikov ucide tocmai pentru că vrea să se elibereze de sentimentele natural-morale, în cazul lui mai intense decât în cazul altora, motiv pentru care ajunge să ucidă, dar în cele din urmă această formaţiune reacţională se destructurează făcându-l să se trădeze, deşi, până la final, nu vrea să-şi recunoască... mila. Virghinski însă cedează imediat după uciderea lui Şatov, rostind isteric: „Nu e asta, nu e asta! Nu, deloc nu e asta!"

. Că într-adevăr există „reflexe morale" o arată numărul automobilelor răsturnate ca urmare a încercării de a evita impactul cu un câine, nu mai vorbesc cu un alt om. De multe ori omul acţionează inconştient-moral: se aruncă în apă pentru a salva de la înec o persoană, deşi el însuşi nu ştie să înoate.

Împotriva acestui comportament inconştient şi iraţional se instituie societatea şi „societăţile" oamenilor „liberi", ale căror valori sunt rezultatul emancipării de sub servituţile instinctului „moral", ale binelui natural. În viziunea lui Nietzsche, omul liber, cel cu voinţă puternică îşi iubeşte destinul, îl vrea pe „trebuie!" şi, deopotrivă, nu se lasă atins de morala „sclavilor", fundamentată pe milă.

Să reţinem deci şi acest înţeles – de multe ori macabru – care a fost dat libertăţii: eliberarea de sub sentimentele moralei naturale, (sin)uciderea în interes raţional, blamarea „sentimentalismelor" ieftine, precum grija faţă de seamăn, compasiunea faţă de cei săraci, altruismul faţă de cei în nevoie. Cu toate acestea, nici o societate „liberă" nu a eliberat încă de lacrimi vederea suferinţei celuilalt.

Pesimism poliţienesc *versus* optimism erotic

Statul este fundat pe o concepţie pesimistă asupra fiinţei umane: omul e rău, deci trebuie păzit şi pedepsit. Sigur, există variaţiuni ale acestei teme: unii oameni sunt răi, unele categorii sociale / etnice / rasiale sunt rele, dar de fapt nici un stat nu ar îndrăzni să ofere garanţii în acest sens: la limită, oricine poate să devină rău. Şi poate să devină pentru că omul poartă potenţialul răului în natura sa. Prezumţia de răutate este cea care guvernează relaţia dintre autorităţile statului şi cetăţenii săi.[1]

Cu cât un stat este mai puternic, cu atât pesimismul privitor la om este mai accentuat şi mai răspândit prin canalele lui de propagandă. De altfel, propaganda statului autoritar constă în esenţă în a răspândi ştiri privitoare la răutatea omului, în aceste regimuri proliferează publicaţii şi ştiri legate de criminalitate, în genere de bestialitatea fiinţei umane. Îmi amintesc că în perioada comunistă o revistă foarte citită era *Pentru Patrie*[2], organul de presă al Miliţiei (poliţia de azi), unde se tipăreau articole (unele probabil inventate de fantezia bolnavă a miliţienilor) despre practici aberante: acte de cruzime gratuită, crime fără sens, orori comise în numele nebuniei. Revista era foarte populară pentru că acţiona ca o consolare, ca defularea unei populaţii prinse în chingile unui sistem poliţienesc: „Iată ce s-ar întâmpla dacă nu am fi noi ca să te apărăm de bestialitatea omului care nici nu ştii când şi cum poate surveni". Statul – oricât de inconvenabil ar părea pentru

dorinţa noastră de libertate – este mereu de partea raţiunii şi deci a binelui, repere pe care omul tinde să le piardă în starea de libertate. Statul poliţienesc îşi demonstrează necesitatea arătând că omul liber este, la limită, un nebun în libertate şi că nebunia şi răutatea lui sunt direct proporţionale cu gradul său de libertate. De altfel, în aceeaşi perioadă cele mai citite cărţi erau romanele poliţiste, unii autori români de romane poliţiste putându-se lăuda cu tiraje perfect comparabile cu cele existente pe marile pieţe de carte din străinătate: Rodica Ojog Braşoveanu, Haralambie Zincă ş.a.

La un an după Revoluţie revistei poliţiei comuniste i-a luat locul *Infractorul*, publicaţie cu o imensă difuzare. Ne aflăm în anii '90, când dezbaterea principală care diviza România se ducea în jurul alternativei: stat sau individ, putere sau libertate, centralism sau piaţă liberă, socialism sau capitalism. Or susţinătorii puterii statului *versus* libertate individuală aveau tot interesul în a răspândi informaţii negative privitoare la comportamentul omului în libertate, iar *Infractorul* contribuia din plin la acest soi de propagandă. Ideea era să convingi că omul este rău într-un mod nejustificat şi neprovocat, deci iraţional, nebunesc, motiv pentru care rolul statului de mecanism de control se impunea fără discuţie. O vorbă foarte vehiculată în acea epocă era „ţi s-a urcat democraţia / libertatea la cap", ca şi cum cele două – democraţia şi libertatea – ar fi avut aceeaşi calitate cu a alcoolului băut în cantităţi nemoderate: de a elibera ce e mai rău, urât şi nebunesc în fiinţa umană.

Interesant este că în această dezbatere un rol crucial pentru „partea" libertăţii individuale l-a avut apariţia revistelor cu tentă sexuală, chiar pornografică. Deloc întâmplător, prima revistă „sexy" a fost *Oblio*[3], culmea, o revistă de partid, mai precis revista Partidului Naţional Democrat, sub redacţia lui Narcis Zărnescu, ziar opus puterii de la acea vreme.[4] Zărnescu[5] a avut geniul de a-şi da seama că esenţial în dezbaterea privitoare la libertate *versus* stat era să operezi asupra

aparatului fantasmatic al omului, cum ar spune Culianu, aparat guvernat de eros, de principiul plăcerii. Or *Oblio* convingea imagistic, prin imagini excitante, prin dicționare de poziții sexuale, prin horoscoape erotice, că omul liber, omul în stare de natură urmărește o plăcere inofensivă, în orice caz o plăcere necriminală, că omul liber vrea mai mult sex decât crimă, că plăcerile naturale ale omului nu sunt date de cruzime și bestialitate, ci de plăcerea sexuală, care este prin definiție reciprocă. Altfel spus, ideea inoculată subliminal de *Oblio* era că ființa umană în stare de libertate urmărește să-și atingă într-adevăr binele propriu (în acest caz plăcerea sexuală), dar că acest bine nu doar că nu contravine binelui celuilalt (plăcerii celuilalt), ci este „dependent" de el, este potențat de nivelul de satisfacție al celuilalt, este obținut într-un exercițiu simultan în care fiecare parte se simte cu atât mai mulțumită și mai împlinită, cu cât *cealaltă* parte se simte mai bine.

Dacă România ar ridica echivalentul Statuii Libertății, aceasta ar trebui să poarte chipul lui *Oblio*. Prin operația la nivelul aparatului fantasmatic al omului românesc a adus servicii imense instalării democrației și libertății în România. La scurt timp presa pornografică explodează în România, bucurându-se de tiraje enorme, deopotrivă cu canalele pornografice, care, grație televiziunii prin cablu și legislației permisive, se înmulțesc ca ciupercile după ploaie. În același timp Convenția Democrată învinge statul mamut al puterii criptocomuniste reprezentat de guvernarea FSN, respectiv FSN-D.

Creatorii *Infractorului* trebuie să se adapteze pieței și lansează perechea lui, *Infractoarea*, cu o tentă sexuală, pornografică, ceea ce îngroapă definitiv pretențiile totalitariste ale statului de apărare a omului de răul din om.

Tocmai de aceea reprezentanții puterii statului vituperează împotriva pornografiei, a moravurilor ușoare, a libertății sexuale. Ei simt că cel mai redutabil instrument de contrapropagandă este presa și literatura erotică, a cărei idee fundamentală este: *binele propriu este armonios cu binele celuilalt*. Omul

liber nu urmărește crima, cruzimea, ci satisfacția erotică, dragostea, iubirea. În această ordine de idei, trebuie amintit de asemenea că imediat după Revoluție literatura polițistă este înlocuită cu o imensă literatură erotică. Cărțile Sandrei Brown – și ale epigonelor ei – se vând ca pâinea caldă vreme de aproape un deceniu.

„Dați omului drumul din cușcă și va mușca în stânga și-n dreapta, va sfâșia, va ucide, va tâlhări, va viola" – spun reprezentanții statului prin organul lor de presă, *Infractorul*. „Dați omului drumul din cușcă și se va apuca să-și seducă semenii, să-i convingă că este *iubibil*[6], frumos și atrăgător", vor spune reprezentanții libertății mai întâi prin *Oblio*, apoi prin literatura și canalele erotice. Iar pentru a face lucrul ăsta trebuie să corespundă așteptărilor, să știe ce le face plăcere și ce e bine pentru ei.

Astăzi trăim vremuri tulburi. Televiziunea și presa *mainstream* sunt capacitate exclusiv de programe de tip *Crime scene*, știrile negative sunt singurele știri, iar cele pozitive sunt fade și neconvingătoare, mai ales pentru că de obicei nu fac decât să continue spirala răului social. Este prezentată drept știre pozitivă aceea că cineva a câștigat un premiu, o competiție sau la loterie, or acest pozitiv se construiește pe spatele unui imens negativ: câștigul miliardarului de la loterie este furnizat de pierderile cumulate a milioane de oameni. Și tot așa cu restul.

Arhetipul jocului *win-win* este sexualitatea, singura activitate care presupune satisfacerea reciprocă în mod ideal și, deopotrivă, real (căci doar în sexualitate normalitatea este dată de ideal). Or observăm că sexualitatea s-a refugiat astăzi pe internet, acel *no man's land*, încă spațiu al activităților nu foarte reglementate. Canalele și revistele erotice au dispărut, interesul pentru erotic este dosit la umbra spațiului virtual (unde, mai grav, se alterează într-o pornografie altoită cu criminalitatea). Acesta este un simptom al faptului că ne găsim în fața unei societăți cu tendințe puternic antidemocratice și

antiindividualiste. Programele şi emisiunile legate de criminalitate sunt preferatele publicului unor media *mainstream* care-i setează mintea în conformitate cu „pesimismul de stat": credinţa în negativitatea inerentă naturii umane fundamentează revendicarea puterii totale de către stat, indiferent de forma sa, chiar dacă, la limită, statul se va redefini ca putere a marilor oameni de afaceri, a elitelor financiare ale lumii, de tip E. Musk.[7]

Adevăr, sau libertate?

„Adevărul vă va face liberi." (Ioan 8:32)

Oamenii doresc să fie liberi şi în acelaşi timp doresc să cunoască adevărul. De multe ori cele două noţiuni sunt puse într-o relaţie de implicaţie: fie libertatea implică adevărul (nu putem cunoaşte adevărul fără a avea libertate, în speţă libertate de gândire, dreptul la liberă informare etc.), fie – ca în spusa lui Iisus din Evanghelia după Ioan 8:32 – adevărul implică libertatea, mai precis eliberarea de sub puterea şi domnia păcatului. Adevărul are deci, în această a doua viziune, un rol eliberator: ne eliberează de păcat, văzut ca o greşeală, deci ca un fals, ca o eroare de factură morală. Aşa cum, în ordine epistemologică, adevărul ne eliberează de falsitate, în ordine morală, adevărul ne eliberează de păcat.

Şi totuşi, la o analiză mai atentă observăm că armonia celor două noţiuni începe să prezinte anumite discordanţe. Observăm că, în istoria omenirii, cele două valori nu coexistă într-una şi aceeaşi societate, că, atunci când una prevalează, cealaltă intră în declin. Valoarea fundamentală a societăţii democratice occidentale – şi a oricărei democraţii – este libertatea. Adevărul, cunoaşterea sunt subînţelese ca obiect sau obiectiv al *libertăţii* de gândire, sunt, altfel spus, *moduri ale libertăţii*, forme în care se realizează libertatea. Este important să reţinem acest plan secund în care este aşezat adevărul în societatea liberă. Într-o societate reglată de principiul libertăţii, adevărul are un rol secundar, el este privit ca o formă de realizare a libertăţii (de gândire), ca un mod al acesteia.

Există însă și societăți caracterizate de cunoaștere, unde adevărul este valoarea fundamentală? Desigur că există. La limită, sunt societățile teocratice, societățile al căror centru îl constituie adevărul religios, dogma, doctrina sacră și absolut incontestabilă. Spusa lui Iisus nu poate fi înțeleasă decât într-un asemenea cadru teocentric, unde Dumnezeu este sau trebuie să fie centrul întregii existențe cosmice și al vieții umane. Într-o asemenea perspectivă libertatea este subsumată adevărului – adică lui Dumnezeu văzut ca adevăr absolut. Adevărul ne face liberi fiindcă ne eliberează de greșeală și de păcat, ne pune pe drumul cel bun.

Constantin Noica făcea o deosebire între eliberare și libertate. Eliberarea, spune el, te scoate de sub anumite puteri. Libertatea îți dă, îți conferă anumite puteri. Adevărul are, în perspectiva teocentrică, ambele semnificații ale libertății: te scoate de sub puterea păcatului, a greșelii, a Diavolului, dar în același timp îți și dă, conferă puteri (*e.g.* charismele).

Mai există însă și alte tipuri de societate în care adevărul, cunoașterea este valoarea fundamentală? Pe același plan cu societățile teocentrice stau societățile epistemocentrice: cele dominate de o clasă sau castă de cunoscători imbatabili, infailibili. Modelul unei asemenea societăți este conturat și consacrat de Platon în dialogul *Republica* – unde cetatea ideală ne este înfățișată ca fiind guvernată de filozof (filozoful-rege sau regele-filozof). Îl întâlnim și în distopiile științifico-fantastice unde o clasă de supercunoscători dictează regulile de conduită și de gândire celorlalți cetățeni, care sunt aduși la o stare de supunere și de sclavie necondiționate. (Două exemple: romanul *Noi*, de Evgheni Zamiatin, și, evident, *1984*, de George Orwell.) Îl întâlnim de asemenea în societățile totalitare (fasciste sau comuniste), în care știința este pusă pe cel mai înalt piedestal și este invocată pentru a justifica aproape toate măsurile luate de către stat (de la raționalizarea hranei – vai, ce infamă folosire a rațiunii! – până la măsuri privitoare la epurările etnice). Conducătorul suprem și liderii

unei societăți totalitare urmăresc să dobândească un prestigiu epistemic (scriu cărți, sunt membri ai Academiei, protectori și îndrumători ai „revoluției științifico-tehnologice", adepți ai modernizării cu mijloace științifice ș.a.m.d.).

Vocația totalitară a unei societăți epistemocentrice a fost criticată de Karl Popper într-o carte celebră, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, al cărei prim volum îl constituie analiza critică a filozofiei lui Platon. Într-adevăr, spune Popper, filozofia lui Platon este o filozofie totalitarogenă sau totalitarofilă, tocmai pentru că postulează existența unui adevăr cognoscibil. Meritul lui Popper este că merge direct la rădăcină și sesizează contrarietatea dintre cele două noțiuni sau valori: adevărul și libertatea. Postularea existenței adevărului și a capacității noastre de a-l cunoaște este contrară existenței libertății. A crede că o teorie este verificabilă – prin apel la corespondența cu starea de lucruri la care se referă – este totuna cu a accepta posibilitatea ca o teorie să fie infailibilă. Or nici o teorie nu poate fi verificată – pentru că câmpul experienței este inepuizabil, fie din punct de vedere spațial, fie din punct de vedere temporal –, așa încât în știință nu putem avea decât o certitudine: certitudinea de a fi greșit. Singurul lucru absolut sigur într-o știință „democratică" este acela că am greșit, fiind contrazișI de un fapt de experiență sau de o dezvăluire a unei inconsistențe a teoriei noastre. Doar această știință este „rezonabilă" și democratică, una care vehiculează cunoștințe provizorii, cu o valabilitate limitată de o probă contrară – oricând posibilă. Așadar, abordarea epistemocentrică (cea pentru care adevărul există și poate fi cunoscut) nu este singura posibilă în știință. Poate fi imaginată, în acord cu Popper, o știință „democratică" – o știință care să împace cunoașterea cu libertatea.

Există însă și viziuni teologice „democratice"? Sunt ele posibile? Dacă Dumnezeu există, în ce măsură sunt liber să aleg și chiar să gândesc (din moment ce totul a fost stabilit o dată pentru totdeauna de către mintea divină, în perfecțiunea

ei?). Dumnezeu ştie totul şi poate totul. Cum mai pot fi atunci liber? Păcatul originar nu există oare dinainte de a-l comite Adam, aşa cum Hristos există dintotdeauna, înainte de a se naşte efectiv? Nu presupune existenţa lui Dumnezeu un determinism inexorabil? Am putea să-l parafrazăm pe Dostoievski: Dacă Dumnezeu există, atunci totul este interzis/nimic nu este permis (în afara celor „lăsate" de Dumnezeu). Cred că, în ciuda tuturor încercărilor, care mai de care mai subtile, într-adevăr cele două – existenţa unui Dumnezeu omniscient, a unui Dumnezeu-Adevăr – şi libertatea umană sunt ireconciliabile.

Dovadă în acest sens este opera unui interesant filozof şi i-am spune teolog dacă nu ar fi fost aproape afurisit de Biserica Ortodoxă Rusă: e vorba de Nikolai Berdiaev, care, în *Sensul creaţiei*, îl vitregeşte pe Dumnezeu de aceste atribute (omniscienţa şi omnipotenţa, ba chiar perfecţiunea operei sale) pentru a face loc libertăţii umane în ordinea creaţiei divine. Pentru Berdiaev, omul este coautor la actul creaţiei divine, coparticipant, colaborator al ei. Omul ocupă în economia creaţiei dimensiunea „zilei a opta" – cu alte cuvinte el continuă creaţia începută doar, iniţiată numai de către Dumnezeu. Omul este părtaş, colaborator la actul creaţiei divine, este un co-dumnezeu, este o fiinţă teandrică, adică un dumnezeu-om, ca şi Iisus Hristos. Nu mai este nevoie să repet că Berdiaev a fost pe punctul de fi excomunicat din Biserica Ortodoxă Rusă – care mai avea la activ un caz celebru: Lev Tolstoi. Aşadar religia se pare că nu poate fi concepută într-o versiune „democratică" în măsura în care-l concepe pe Dumnezeu ca Adevăr. Dumnezeu conceput ca Adevăr te eliberează doar de propria ta libertate.

Ultimul punct pe care aş vrea să-l ating este în ce măsură putem vorbi despre o filozofie democratică. Este posibilă filozofia într-o manieră democratică? Este posibilă o filozofie în mod esenţial antiplatonică? Care este tipul de filozof opus lui Platon – cel care afirmă că adevărul există şi poate fi cunoscut?

La prima vedere am putea spune că este sofistul, care afirmă în mod explicit teza contrară – adevărul nu există şi nu poate fi cunoscut; completă, fraza lui Gorgias sună astfel: nimic nu există, dacă există nu poate fi cunoscut, dacă poate fi cunoscut, nu poate fi comunicat. Sau scepticul, care afirmă şi el imposibilitatea cunoaşterii. Tot ce putem cunoaşte este că tezele opuse sunt egal demonstrabile, egal îndreptăţite.

Ei bine, nu cred că sofistul sau scepticul reprezintă alternativa la Platon, alternativa la o cunoaştere totalitară, o cunoaştere care aboleşte libertatea umană. În definitiv, cum de atâtea ori s-a sesizat, sofistul şi scepticul suferă şi ei de un anume dogmatism. A afirma imposibilitatea cunoaşterii ţine tot de un mod dogmatic de a gândi şi într-un fel afirmă ceea ce neagă: căci sofistul este sigur totuşi de ceva – că adevărul nu există şi nu poate fi cunoscut. Nu e nevoie să mai spunem că filozofia lui Platon s-a constituit ca reacţie la succesul pe care-l aveau „învăţăturile" sofiştilor, ca încercare de a le combate.

Alternativa la Platon mi se pare a fi, oricât de paradoxal ar suna, Socrate, maestrul său, şi el considerat un fel de sofist şi ridiculizat ca atare de către Aristofan în comedia sa *Norii*. Într-adevăr, la prima vedere, Socrate pare a îmbrăţişa cu totul „doctrina" sofistă prin acea frază celebră care-i este atribuită: ştiu că nu ştiu nimic. Numai că, spre deosebire de sofişti, ignoranţa afirmată de Socrate este de un tip aparte: este o ignoranţă care produce cunoştinţe, este o neştiinţă care, bine condusă, poate duce la consecinţe practice. Mărturii despre tehnica sau metoda lui Socrate le întâlnim în amintirile despre Socrate ale lui Xenofon, dar şi în dialogurile de tinereţe ale lui Platon, unde avem încă un Socrate mai istoric, mai neplatonizat, şi mai ales în *Apologia*.

Apologia este un elocvent exemplu pentru felul în care asumarea neştiinţei produce consecinţe practice, mai ales în situaţii-limită, aşa cum este un proces nedrept terminat cu o condamnare la moarte, la rândul ei nedreaptă. Nu ştiu dacă există viaţă după moarte, spune Socrate. Să presupunem că

există, atunci îmi voi continua felul de a fi care-mi este specific, poate chiar într-o variantă îmbunătăţită. Să presupunem că nu există viaţă de după moarte – atunci din nou, moartea nu are nimic înfricoşător, putând fi asemănată cu un somn fără vise. Deci concluzia acestui raţionament este că moartea – în ambele posibilităţi pe care neştiinţa privitoare la ea le deschide în faţa mea – îşi pierde statutul de „cel mai mare rău" (pedeapsa *capitală* i s-a spus într-o vreme execuţiei) şi poate fi pusă în rând cu alte tipuri de pedepse (exilul, plata unei amenzi), pentru a putea face astfel, în mod lucid, alegerea cea mai potrivită cu situaţia concretă în care mă aflu. Mai toate raţionamentele socratice se desfăşoară în acest fel, chiar şi în aşa-numitele dialoguri aporetice.

Iată deci acest exemplu, socratic, de filozofie „democratică" – o filozofie care nu recunoaşte existenţa unui adevăr absolut, ci doar a posibilităţii de a alege – subliniez *a alege* – posibilitatea cea mai rezonabilă, cea mai de bun-simţ, în urma unei analize atente, raţionale a tuturor faţetelor unei probleme. Libertatea socratică este o libertate a ignoranţei, dar o ignoranţă care produce efecte epistemice şi are consecinţe practice.[1]

Instinctul demonstraţiei. Eliberarea animalelor, supremaţia oamenilor şi a maşinilor

Prin fiecare act al vieţii noastre, de la respiraţie la revoluţie, vrem să dovedim. Rămas fără obiect, instinctul demonstraţiei – cel mai puternic dintre toate şi origine a tuturor celorlalte – se va întoarce împotriva organismului care-l adăposteşte pentru a face din el o ilustrare a ceea ce rămâne dintr-un om atunci când nu mai are nici o teză de susţinut. Formele de viaţă şi cine ştie dacă nu şi mineralele pot fi lămurite, în esenţa lor, nu de biologie sau de geologie, ci de retorică. Ce vrea să dovedească, ce vrea să demonstreze? Cu ce argumente? – iată întrebarea corectă care trebuie adresată oricărui specimen, căruia – de la păpădie la hipopotam, de la bulgăre la munte – ar trebui să-i adăugăm titlul de doctor.

Lupta pentru supravieţuire, concurenţa trebuie subsumate instinctului retoric, ele nu sunt decât efecte ale acestuia, manifestări ale personalităţii demonstrative – arhetip, fundament, motor al procesului de individuaţie. Nebunul pierde totul, mai puţin acest instinct, şi îl vedem perorând pentru a şi-l satisface haotic, apucând orice idee îi cade la îndemână, *Summa Theologiae* ambulantă şi explozivă. Spre deosebire de el, omul normal se dedică pe rând câte unei idei, câte unei ambiţii – lipsit de forţa brută a demonstrativităţii pure, câştigată de nebun în urma unei lupte triumfătoare cu noncontradicţia şi cu timpul. Vrem să dovedim şi când tăcem, şi când ne retragem în solitudine, şi când nu facem nimic, şi când dormim,

și chiar când ne dăm duhul... Instinctul demonstrației moare ultimul.

Instinctul „demonstrației" precedă rațiunea și o întemeiază, îl întâlnim – într-o gradație descrescătoare – la toate formele de viață, de la cele mai simple la cele mai complexe. Cu cât ceva e mai viu, mai elementar, mai primitiv, cu atât va degaja mai mult Q.E.D. La capătul celălalt stă omul, ființă ce nu mai păstrează decât prin respirație, foame și sexualitate legătura simplă cu temeiul cel mai adânc al existenței potrivit căruia tot ce este are un motiv să fie. Principiu glandular care ne face digestia părtașă la demonstrarea rațiunii noastre de a fi: fiecare îmbucătură dovedește că viața mea are un sens, principiu universal al unei logici a viului, pe care până și șerpii l-ar recunoaște.

Totuși, omul, cel mai nesătul dintre animale, nu s-a mulțumit cu înlănțuirea riguroasă a umplerii și a golirii, a inspirației și a expirației, a sistolei și a diastolei... A înjugat pentru aceasta la carul său triumfal toate animalele pământului, ba chiar și rotirile stelelor și rosturile universului – pentru a-l purta, printre șiruri de elogioase silogisme diforme, către poziția de concluzie ultimă a întregii existențe. În curând va renunța – a renunțat deja! – la tracțiunea animală din cauza fatalei poziționări a dobitoacelor *înaintea* lui – imagine, vai!, contradictorie intențiilor marșului triumfal, ironizare fățișă a condiției de parazit ontologic, de viețuitoare prin definiție *secundară*, care trăiește *de pe urma* altor ființe. Introducerea mașinii și a automatizării se datorează efortului disperat de a îndepărta această ironie, acest rânjet sardonic în – și din – fața supremației umane. De altfel, prima reacție de negare violentă a evidentului secundarism biologic al omului o regăsim în antropocentrismul religios și filozofic. La fel cum un parazit cu o pojghiță de conștiință ar putea proclama că viețuitoarea de pe urma căreia trăiește a fost creată pentru el, omul ajunge să creadă, din poziția de parazit suprem (eufemistic: vârf al lanțului trofic), că el este scopul întregului pământ *pentru că* se hrănește de pe urma întregului pământ.

Cu automatul, omul se eliberează complet, se autonomizează și, de acum înainte, își va putea părea creația lui însuși, căci nu se va mai simți îndatorat nici unei alte viețuitoare. Omul postindustrial este o căpușă care bea numai sânge îmbuteliat, rezultat al unui lung proces industrial, la capătul căruia nu mai realizează, nu mai știe că stă – suptă prin diferite pistoane, ace și furtunașe – o *făptură* în carne și oase. Și cine știe, poate nici nu mai e vorba de o făptură, ci de sânge produs sintetic în laboratoarele acestui demiurg *sui generis*. Nu atât mila față de suferința pe care o produce prin modul său de viață, cât dorința de a se elibera de *secundaritatea* ontologică pe care i-o alocă modul lui de viață îl face pe om, această căpușă metafizică, să reducă la minimum *contactul* fizic cu celelalte animale sau chiar să-l elimine. Chiar și vegetarianismul se explică în parte prin aceeași trufie, prin orgoliul primordialității, al ne-dependenței, al suveranității absolute, al transcendenței pe care omul și-o proclamă chiar în mijlocul vieții pământești. În sfârșit, pentru animale nici nu prea contează care sunt intențiile ce ne fac să le chinuim. Cât despre om, rămas singur și autonom într-o lume complet automatizată, va putea revendica liniștit conștiința doar pentru sine, ca și supremația care decurge, în mod necesar, din aceasta. Iată, în sfârșit, o conjugare fericită a unor contingențe, atâta vreme reciproc nefaste... Q.E.D.

Demiurgie. Omul autocreat(or)

În privința omului trei semnificații ale demiurgiei se impun la o primă vedere: creația artistică, crearea omului de către om și crearea propriei sale vieți (bune și frumoase, autentice). În sensul ei propriu, demiurgia o întâlnim în acel dialog al lui Platon, *Timaios*, unde creatorul acestei lumi, folosindu-se în alcătuirea ei de structuri și raporturi matematice atemporale, eterne, îi injectează, pe cale de consecință, perpetuitatea, o nemurire de rang secund, totuși nemurire...[1]

Creatorul de opere artistice, literare sau filozofice a fost într-adevăr asemuit cu un creator de lumi, referința hermeneuticii moderne la text ca la o „lume" (Ricœur) fiind cât se poate de explicită. În *Sensul creației*, Nikolai Berdiaev construiește o întreagă teorie metafizică și religioasă în care omul este văzut ca un continuator al creației divine, ca un colaborator direct la „facerea lumii", inițiată de Dumnezeu, dar lăsată neterminată tocmai pentru ca omul să-și poată afirma pe deplin libertatea ontologică de sorginte teandrică. Lucian Blaga expune o viziune oarecum similară, creația umană fiind efectul premeditat al unei cenzuri transcendente impuse de Marele Anonim. Poate că aceste viziuni ontologizante ale creației umane trebuie să fie puse în legătură cu enorma influență exercitată la începutul secolului trecut de către filozofi precum Henri Bergson și Martin Heidegger. În *Evoluția creatoare*, Bergson atribuie chiar elanului vital o propensiune spre noutate și imprevizibil, spre depășirea condiționărilor,

într-un cuvânt spre libertate spirituală, împlinită cu adevărat în și prin om. Pentru Heidegger, omul (*Dasein*) este un „plăsmuitor de lume" (*weltbildend*), spre deosebire de piatră, lipsită de lume (*weltlos*) și de animale, „sărace în privința lumii" (*weltarm*).[2] De altfel, conform aceluiași filozof sensurile ființei înseși se dezvăluie în „lumile istorice" constituite de om, omul fiind acel loc deschis sau luminiș al ființei în care „ființările" se deschid înspre ființa lor. Însuși faptul de a fi în lume (*das in-der-Welt-Sein*) este în ceea ce-l privește pe om nu atât un fapt, cât rodul unui proces permanent al dez-văluirii ființei ființărilor, căci *Dasein*-ul instituie lumea prin însăși existența sa. Ceea ce se întâmplă cu omul în cotidianitatea lui se împlinește într-o și mai exemplară măsură în opera de artă, unde artistul face ca elementele tetradei să fie aduse împreună într-o lume: cerul și pământul, muritorii și divinii.[3]

S-a spus în mai multe rânduri că omul este o creație a omului, o ființă artificială. „Natura" umană este un „produs" – mereu schimbător și pasibil de schimbare – al condiționărilor sociale și culturale, al unui anumit mediu cultural. Așadar, dacă există într-adevăr un sens propriu al termenului „natură umană", acesta se referă tocmai la „crearea omului de către om". Există în noi un impuls fundamental, un instinct, un reflex necondiționat de a crea oameni. Fără acest instinct demiurgic, specia umană nu ar fi apărut și, odată dezactivat, ar dispărea în câteva generații. La om, însăși procrearea este – spre deosebire de alte animale – supusă acestui instinct prometeic. Mai mult decât să ne transmitem genele biologice, suntem fundamental interesați să transmitem o genă spirituală, să formăm, să educăm, să creăm caractere, persoane. Copilul este... „conceput" mai întâi în mintea părintelui nu doar ca moștenitor genetic, ci ca o *creație* a părintelui, părinților săi. Este motivul pentru care fenomenul înfierii spirituale este atât de larg și divers răspândit în cadrul acestei specii (discipolul, ucenicul, fiul duhovnicesc[4]).

Dorința de a influența sau de a dobândi putere asupra altora trebuie pusă în legătură cu acest impuls demiurgic, și nu, cum a încercat Hegel de pildă, cu dorința de supunere a celuilalt, unde celălalt este de fapt instrumentalizat ca mijloc de recunoaștere a triumfului într-o altă luptă, mult mai esențială, căci lăuntrică, lupta cu condiționarea naturală, instinctuală, a fricii de moarte. Friedrich Nietzsche este mult mai aproape de semnificația pe care o am în vedere când pune voința de putere sub semnul voinței de creare a omului de către om. Supraomul este ipostaza superlativă a creatorului, căci el aduce la lumină noi sisteme de valori, noi simboluri, noi motive de a trăi, noi lumi. Orice activitate umană semnificativă poate să fie o exercitare a acestui impuls antropogonic: puterea politică, dar și cea pedagogică sau culturală ori forța creatoare a artistului: „un scriitor sau o carte mare trebuie să-și creeze cititorul" (Marcel Proust). Forța incredibilă a acestui impuls o califică pentru a fi considerată instinctul însuși al naturii omului, forța fundamentală a *speciei* umane, ceea ce face ca omul să rămână om, instinctul *transmiterii*.[5]

Fie că se exprimă în idealul filozofic al unei vieți frumoase și bune (*kalokagathía*) sau în idealul *revoluționar* al creării unui nou cadru de existență, fie că e vorba despre redefinirea existenței prin intermediul ingineriei genetice sau printr-o viziune estetizantă asupra vieții – în joc este o altă semnificație a demiurgiei, distinctă de antropogonie, anume: crearea vieții (biogeneza).

Crearea unei *vieți bune și frumoase*. Este idealul filozofiei antice. Spre deosebire de idealul religios al unei vieți virtuoase, obiectul dorinței filozofice este un scop în sine, căci nu trimite la o recompensă ulterioară. Derivat din principiul general al autarhiei la care adera civilizația clasică, aplicare autoreferențială a instinctului demiurgic, omul vrea – cu această manifestare a sa – să facă din viața sa și din el însuși ceva similar unei opere de artă. În acest caz însă creatorul și obiectul creat coincid într-una și aceeași persoană. Viața devine materia

căreia i se conferă o formă frumoasă și bună (*kalokagathia*) în scopul autocontemplării. Cele patru cauze aristotelice sunt reunite într-una și aceeași persoană, căci cel care se automodelează este și cauza eficientă, și cauză formală, materială și finală. A fi creatorul propriei tale vieți este, deopotrivă, o eliberare de sub dominația acestui necondiționat ultim: viața despre a cărei elementaritate s-ar putea spune că (se) trăiește prin viețuitor. A fi creatorul propriei vieți înseamnă a înceta *să fiu* trăit și a începe să trăiesc conform propriei voințe. Exercițiile spirituale propuse de promotorii biogenezei vizează reducerea sau eliminarea incontrolabilului, astfel încât să rămână numai viața trăită în conformitate cu voința proprie.

Mult mai relaxat în privința eliminării imprevizibilului și alterității din viața proprie, estetismul unui Barbey d'Aurevilly, al unor Gabriele D'Annunzio sau Oscar Wilde postulează drept scop ultim al omului acela de a o „face" pe Dumnezeul Facerii, care, după fiecare acțiune întreprinsă, surprins și satisfăcut de perfecțiunea ei, constată solemn că „e bine". Imprevizibilul, incontrolabilul și alteritatea sunt puse la lucru într-un scenariu inițiat de multe ori ad-hoc, ca sub lovitura de grație a inspirației. Orice ocazie poate fi folosită pentru a crea o nouă poveste, unde autorul ei este și personaj, povestitor și destinatarul propriei narațiuni. Spre deosebire de scenariul filozofic al autonomiei, *celălalt* nu este eliminat sau redus la minimum, ci, dimpotrivă, joacă un rol esențial în aceste scenarii autocontemplative. Pentru un dandy și pentru estetist celălalt este nu doar un personaj de care are nevoie pentru a-și construi narațiunile, pentru a-și crea lumile, dar este deopotrivă o extensie, o ipostaziere a eului spectator, o obiectivare narcisică, un *alter-ego*. Surprinderea, fronda, extravaganța sunt aici ingrediente necesare în elixirul autosuficienței.

O figură aparte de demiurg biogen este cea a revoluționarului. Înainte să propună un alt sistem social, revoluționarul resimte insulta faptului că cel existent nu este produs de el. Libertatea voinței sale trebuie să nege ceea ce a găsit deja dat.

Demiurgia revoluţionară este pur logocentrică, căci ideologii, adevăraţii creatori ai revoluţiilor, distrug şi creează prin forţa cuvintelor lor. Apartenenţa revoluţionarului la categoria „fiinţelor spirituale" este dovedită de sensul exclusiv verbal pe care-l dau „facerii", căci acest tip de demiurg nu efectuează în sens propriu nimic, instigarea şi comanda fiind limitele înlăuntrul cărora îşi poate păstra „transcendenţa".

Aceasta este trăsătura esenţială a marilor personaje dostoievskiene, a „demonilor" săi: Stavroghin, dar şi „tatăl" său spiritual, Stepan Trofimovici Verhovenski, sunt înfăşuraţi într-o mantie care-i separă de lumea aceasta, deşi circulă prin ea. Circulă asemenea duhurilor sau aerului – nelocalizându-se niciodată, neobiectivându-se, fiind pretutindeni şi nicăieri, insinuându-se în cele mai mici interstiţii ale sufletelor, sugerând, influenţând prin puterea ipoteticului, instigând la crimă prin tăceri şi vorbe în doi peri. Fiinţe exclusiv metaforice, ei le *transmit* altora – făpturi inferioare, ignare şi abjecte – sarcina de a acţiona în locul sau mai precis în *numele* lor, deşi – ca prin farmec –, acţiunea odată săvârşită, numele lor nu mai poate fi invocat, deoarece – prin definiţie – ei sunt *dincolo* de orice înfăptuire propriu-zisă. Dimpotrivă, un Piotr Stepanovici – nu întâmplător fiul *material*, de carne al lui Stepan Trofimovici – este obsedat de punerea în practică, uneori neîntârziată, a ceea ce nu se ştie sigur dacă este chiar un plan schiţat în mintea „demiurgului" Stavroghin sau doar o năzărire de a sa înfiripată din cuvinte echivoce. Cere confirmări peste confirmări, niciodată pe deplin obţinute şi, de altfel, el însuşi încearcă să se menţină tangent faptei, punându-i pe alţii să acţioneze „la semnalul" lui, dar fiind, într-un caz extrem, în stare să pună mâna el însuşi pe armă. Cele de mai jos fiinţe în această procesiune dostoievskiană sunt cele care *acţionează*, care duc gândul până la capăt, *făptuitorii* propriu-zişi – poate nu atât pentru că comit o crimă, ci pentru că orice faptă este o crimă! Smerdeakov, Rogojin, Fedka sunt situaţi în registrul inferior, la ultimul nivel al ierarhiei

dostoievskiene a logosului, sunt ultima verigă a lanţului fiinţei, exact aceea care transformă acest lanţ în inexorabilă înlănţuire.

În sfârşit, o altă întruchipare a biogenezei – crearea de noi forme de viaţă prin inginerie genetică – guvernează lumea de azi. Omul de azi vrea să fie în sensul cel mai propriu creator de viaţă, el se substituie tot mai mult Dumnezeului Creator, devine, cum s-a spus, un adevărat „Homo Deus". Împinsă la ultimele sale consecinţe, demiurgia omului sfârşeşte într-un paradox: pentru că a crea o nouă viaţă „după chipul şi asemănarea" omului implică chiar eliminarea forţei demiurgice din om, care, am văzut la începutul acestui text, constituie forţa esenţială a speciei umane. Copilul conceput după cele mai înalte standarde ale momentului actual va fi asemenea homunculusului din teoriile preformative, un om întreg care nu se va mai dezvolta decât volumic. Demiurgul de azi are tot interesul – ca şi cei legendari dinaintea sa – să îndepărteze din el tocmai acel instinct demiurgic care l-ar putea destitui şi i-ar putea contesta ordinea stabilită de el. Gena responsabilă de construirea Turnului Babel a fost identificată şi va fi neutralizată, fie prin ingineria genetică, fie printr-o anumită ordine socio-economică, fie printr-un tip special de hrană. Fie, mai curând, prin introducerea unei anumite tehnologii... ce se va substitui creativităţii umane, printr-o inteligenţă artificială care răspunde la orice întrebare şi oricărei nevoi artistice. Deja – cum putem vedea – imboldurile revoluţionare au amorţit, imnurile de ridicare au amuţit, *este*-le nu mai vexează pe nimeni. Omul demiurg e pe punctul să creeze omul nedemiurg!

Partea a III-a

MELANCOLIA FERICIRII

„Şi iartă-ne nouă fericirile noastre." O problemă dostoievskiană şi câteva posibile soluţii

Introducere

Îmi propun să abordez aici un aspect oarecum inedit în problematica fericirii: *raportul dintre cel suferind sau aflat în lipsă şi cel fericit*. Spun oarecum inedit pentru că acest raport a mai fost abordat în discuţiile referitoare la echitatea împărţirii bunurilor / poziţiilor într-o societate. Aspect complicat din oricare parte l-ai privi: dinspre cel aflat în lipsă – căci ce i se poate recomanda? Să fie indiferent la fericirea celor bogaţi (sau realizaţi profesional, ori talentaţi, ori mai înzestraţi decât el), pentru motivul evident că astfel nu face decât să-şi sporească suferinţa pricinuită de situaţia sa cu o alta generată de faptul că altcineva deţine ceea ce lui îi lipseşte? Cât de etică ar fi însă o asemenea recomandare dacă vine din partea celui care nu-i împărtăşeşte soarta? Şi chiar dacă vine din partea unui seamăn, la fel de *lipsit* ca şi el – oare nu putem suspecta că îndemnul lui vorbeşte despre resemnare şi indolenţă mai curând decât despre înţelepciune?

Imediat ne vin în minte şi alte întrebări: nu sunt revoluţiile şi războaiele puse în mişcare de revendicările asupra unor bunuri, desigur, în numele unui drept asupra lor, dar mai ales în numele unui principiu al Binelui care îndreptăţeşte, în oricine, dorinţa de a fi fericit? Nu am mânia Dreptatea însăşi dacă le-am cere oamenilor, precum stoicii, să fie necondiţionat mulţumiţi cu ceea ce au sau, cel puţin, să nu fie nemulţumiţi de ceea ce le lipseşte? Oricum, recomandarea noastră s-ar autodizolva ca o contradicţie în termeni: căci sfătuindu-i

în acest sens ne adresăm tocmai dorinței lor de a se împărtăși dintr-o valoare (rațiune, bine, adevăr, frumos), adică tocmai sentimentului unei *lipse intolerabile*. Nevrând să fie și să aibă mai mult, omul s-ar resorbi în suficiența (*afericită*) a animalului.

Complicată temă! Căci, privită și dinspre celălalt capăt, al celui fericit, problema se arată la fel de spinoasă. S-a spus de mai multe ori și în varii feluri: poți fi cu adevărat fericit când mai există în lume un singur om care suferă? Cu atât mai mult, cu cât în discuție sunt milioane de oameni sau un continent întreg?[1] Să le recomandăm celor fericiți să-și vadă numai de viața lor și să ignore sau să alunge cerșetorii de la ușă pentru a nu-și strica apetitul? Am putea în egală măsură să dezvoltăm *întru consolarea celor fericiți* o întreagă teorie privitoare la *vinovăția* celor nefericiți, așa cum fac, de pildă, prietenii lui Iov – ale căror argumente vizează, mai mult decât convingerea celui în cauză, ostoirea propriei lor suferințe produse de pierderile prietenului lor. Dacă vom expedia, așa cum s-a făcut adesea, poziția prietenilor lui Iov în categoria atitudinilor lipsite de înțelegere sau compasiune față de suferința celuilalt vom fi nevoiți să schimbăm însuși sensul termenului compasiune. Căci, o știm de la Aristotel și de la Rousseau, omul este o ființă care suferă în fața suferinței altuia, participă la aceasta cu toată ființa lui, capacitate care a făcut posibilă în egală măsură *tragedia* și *filantropia*. Or aceeași *compasiune* generează și culpabilizarea celui suferind sau aflat în lipsă, practicată de prietenii lui Iov pentru a obține propria lor *împăcare* cu pierderile suferite de prietenul lor. Puteau foarte bine, acești prieteni, „să-și vadă de propria lor fericire" și doar să ia act de noua situație a prietenului lor, fără să fie afectați de ea, așa cum ne recomandă stoicii sau Spinoza, iar mai aproape de noi Nietzsche. Eventual, să-l ajute cu ce le stătea lor în puteri, iar în cazul în care nu mai era nimic de făcut să-și continue, netulburați, viața. Însă prietenii lui Iov își manifestă în modul cel mai ingenuu acest mecanism de *coping* – atât de uman, încât subîntinde istoria teodiceei, dar

și istoria teoriilor politice. Litaniile lor culpabilizatoare exprimă ideea că orice suferință își află justificarea (și deci consolarea) prin aceea că „vinovat e tot făcutul"[2], idee care întemeiază atât doctrina păcatului originar, cât și doctrina politică a justei repartiții. Căci și una, și cealaltă susțin că lipsurile oamenilor, ca și împlinirile lor sunt rezultatele propriilor lor acțiuni: după merit, și răsplată! Fiecare om are șanse egale în lupta pentru fericire, dar fiecare se distinge de ceilalți prin efortul depus, inițiativă, curaj – calități a căror lipsă justifică, de partea cealaltă, lipsa, sărăcia, ratarea. Nu face obiectul acestor rânduri să analizeze îndreptățirea *de facto* a acestor învățături, ci să se îndrepte spre *genealogia* lor psihologică, or rădăcina culpabilizării suferindului par să fie, oricât de paradoxal ar arăta la prima vedere, *mila*, *compasiunea* și, pe cale de consecință, *vinovăția* stârnite de suferința semenului nostru, față de care încercăm să ne închidem prin raționalizare și proiecție.[3] Uneori acest mecanism de *coping* capătă accente grotești, ca în teoria economică a lui Adam Smith, în care însăși lupta egoistă pentru fericirea proprie produce creșterea fericirii generale a societății! Ce paradis poate fi mai etanș protejat față de geamătul condamnaților decât acela în care, fără a le ascunde urechilor celor fericiți, sunt transformate pe loc în imnuri de laudă, în Osana!?

Nu cred că această problemă – *raportul dintre cel suferind sau aflat în lipsă și cel fericit* – putea fi mai succint și mai percutant descrisă decât a făcut-o Dostoievski în *Idiotul*, mai precis în fragmentul în care Ippolit, tânărul bolnav de tuberculoză, întrebându-l pe prințul Mîșkin cum ar putea să moară *demn* (adică fără să-i urască pe cei ce-i vor supraviețui), obține următorul răspuns: „Să treci pe lângă noi și să ne ierți fericirea".[4] Mîșkin reușește – cu grațioasa-i frustețe, să surprindă, prin două cuvinte, întregul univers al problemei: fericirea ca obiect al iertării venite dinspre cel nefericit, cel suferind sau cel bolnav? Dar, în egală măsură, deși Dostoievski ne lasă doar s-o subînțelegem, nefericirea face ea însăși obiectul iertării

acordate de cel fericit – predispus, după cum am văzut, la culpabilizarea celui aflat în lipsă pentru a-şi menaja propria lui fericire, tulburată de compasiunea – şi vinovăţia! – produse de suferinţa semenului său, de o conştiinţă vinovată sau de sentimentul neputinţei de a ajuta.

Niciodată până la Dostoievski iertarea nu fusese alăturată fericirii şi, cine ştie, poate că abia pornind de aici, abia de la punerea corectă a problemei putem întrezări o posibilă soluţie a ei, ca şi istoria diferitelor răspunsuri care au fost date acestei întrebări – chiar înainte ca ea să fie, prin Dostoievski, cu adevărat elaborată. Căci se întâmplă adesea ca „întrebările" să solicite stringent un răspuns chiar înainte să fie formulate într-un mod precis şi clar; ele apar atunci sub forma neliniştii, a unei adumbriri, a ambivalenţei sentimentului de bine... Problemei formulate atât de clar de Dostoievski îi răspund, am impresia, în felul lor: prinţul Siddhartha, Platon, Plotin, Iisus, sau, mai aproape de noi, un Martin Buber sau personalismul. Mă voi opri acum doar la câteva soluţii şi voi aborda doar tangenţial aspectele ei mai stufoase.

Prima soluţie la problema raportului dintre cel suferind sau aflat în lipsă şi cel fericit

Este formulată de Platon în celebrul dialog *Banchetul*, unde ne sunt prezentate diferite teorii asupra iubirii, dintre care cea care a rămas în istorie ca fiind cea mai legată de numele lui Platon este cea prezentată sub forma unui mit şi a interpretării lui de preoteasa Diotima, care i-l împărtăşeşte lui Socrate. Răspunsul pe care-l dă Platon este următorul: raportarea celui lipsit de un bine la persoana care îl deţine este, în mod natural – şi trebuie să fie! – erosul, iubirea. Raţionamentul lui Platon: iubirea este o dorinţă de *ceva* (acest cuvânt este foarte important pentru că din el va decurge tot restul); dorim

ceva întrucât suntem lipsiţi de el, nu dorim lucrurile pe care le avem deja, dacă dorim să le avem în continuare e pentru că acel timp viitor nu este încă de faţă; acel ceva pe care-l dorim trebuie să fie bine şi frumos (prin definiţie răul şi urâtul nu pot fi dorite); deci dorinţa (iubirea, erosul) nu este în sine nici bună şi frumoasă (dacă ar avea aceste calităţi, nu le-ar mai putea viza), dar nici rea şi urâtă (pentru că dacă ar fi astfel nu ar mai putea să se îndrepte spre ce este frumos şi bun); rezultă că dorinţa erotică intermediază între bine şi rău (ea este ceva bun pentru că se îndreaptă spre bine şi este rea pentru că desemnează lipsa binelui), aşa cum e cazul cu părerea adevărată (acea opinie care cade peste adevăr, dar care nu ştie cum să-l demonstreze). Iubirea platonică vizează deci un „obiect", şi nu un subiect, *ceva*, şi nu pe cineva, o valoare, şi nu o întruchipare, eventual singulară, a acesteia. Pe cel iubit îl iubim în virtutea valorii (bine, frumos) al cărei purtător sau, mai precis, transmiţător este. Nu-l iubim *pe el*, ci *prin* el iubim *Ideea*, forma pe care o aduce în prezenţă. Şi nici pe ea pe deplin. Nici pe ea la nesfârşit, căci Platon ne spune că în momentul în care ajungem să ne împărtăşim, să deţinem bunul urmărit nu-l mai putem dori / iubi, căci am văzut că nu putem dori / iubi decât ceea ce ne lipseşte. Ce se întâmplă, în acest caz, după ce ajungem la ţelul final al aspiraţiei noastre? Aici Platon, prin Diotima, preferă să păstreze tăcerea, ceea ce face ca dialogul să se aşeze, subtil, în zona dialogurilor aporetice, chiar dacă tradiţia nu recunoaşte o asemenea repartizare. Devenim fericiţi, se mulţumeşte să spună Platon. Ce este fericirea? Cu ce se ocupă ea? E la fel de greu de răspuns ca la întrebarea: ce făcea Dumnezeu înainte să creeze lumea? Ca orice poveste frumoasă – şi povestea lui Platon despre frumos se încheie cu proclamaţia fericirii. O fericire solitară, autarhică, închisă în ea însăşi, fără vreo lipsă, exact după modelul Fiinţei parmenidiene, dar şi după modelul mai prozaic al omului liber din epoca lui Pericle, a cărui independenţă era considerată valoare supremă. Raţionamentul formulat de

Platon blochează orice ieşire din acest cerc sau sferă perfectă a fericirii. Pentru că – şi aceasta e partea a doua a teoriei platoniciene despre iubire – cel iubit nu-l poate iubi, la rândul lui, pe iubitorul său, căci lui nu-i lipseşte ceea ce iubitul său iubeşte la el (binele şi frumosul pe care el le actualizează, le pune în realitate).

Dar dacă i-ar lipsi altceva – ceva ce iubitorul său deţine şi el nu, aşa cum el însuşi are ceea ce-i lipseşte acestuia din urmă? Platon amintise mai devreme această posibilitate – ceea ce am numi astăzi complementaritate, iubire reciprocă, tu îmi dai ceea ce nu am eu, eu îţi ofer ceea ce nu ai tu – în mitul prezentat anterior de Aristofan: aşa-numitul mit al androginului, construit tot în jurul „lipsei": îndrăgostiţii suferă fiecare în parte din cauza absenţei celeilalte „jumătăţi", doar împreună pot constitui un întreg, *pot fi pe deplin o singură persoană*. Sau, cum va spune Aristotel despre prietenie, „un singur suflet în două trupuri". Felul în care e construit dialogul şi repartizarea rostirii mitului naşterii Erosului din unirea Bogăţiei şi Sărăciei – petrecută la banchetul organizat cu ocazia naşterii Afroditei – lui Socrate, care încheie, la propriu şi la figurat, discursurile rostite în cinstea lui Eros, ne fac să tragem concluzia că Platon însuşi aderă la această teorie asupra iubirii, şi nu la celelalte prezentate în acelaşi dialog. Ironia face ca teoria lui Aristofan, mitul androginului, să cunoască o mult mai largă audienţă ulterior, să fie considerată – pe bună dreptate – mai romantică şi mai pasională decât... adevărata iubire platonică, aceea care vânează valori abstracte şi Idei şi, dincolo de ele, o fericire autosuficientă şi nemuritoare. Astfel, Marsilio Ficino în *Sopra l'amore* adoptă *această* teorie aristofanică a reciprocităţii iubirii între *persoane* în carne şi oase – teorie care, trebuie spus, constituie chiar baza filozofiei iubirii atât în perioada medievală, cât şi în Renaştere şi ulterior. O contribuţie la afirmarea acestui tip de iubire în defavoarea celui cu adevărat platonic a avut-o, cel mai probabil – pe lângă faptul că era mult mai apropiată de firea oamenilor, de

felul firesc în care se îndrăgostesc unii de alţii –, impunerea creştinismului şi, implicit, a personalismului inerent lui, unde fiecare om în parte este valoros în virtutea singularităţii sale, căci persoana este un gen constituit dintr-un singur individ, iar Dumnezeu creează fiecare suflet în parte. Ca să transpunem o asemenea viziune în termeni platonici ar trebui să spunem că fiecare individ constituie o Idee şi că există tot atâtea substanţe câţi indivizi (monadologia lui Leibniz). Iubirea platonică explică poate orice, mai puţin suferinţa iubirii – căci cel ce iubeşte platonic şi-ar putea procura „valoarea" de care are nevoie de la o altă persoană, câtă vreme valorile sunt abstracţiuni ce transcend lucrurile concrete în care se materializează, sunt noţiuni generale ireductibile la indivizii care le „poartă".

Or se întâmplă ca oamenii să sufere din cauză că le lipseşte exact acea persoană pe care o iubesc, ca doar prin ea să aibă acces la trăirea binelui şi a frumosului, iar în momentul în care o pierd să piardă accesul la valorile pe care ea – şi numai ea! – le întruchipa, ca lumea să-şi piardă, odată cu persoana iubită, frumuseţea şi binele pe care doar ea i le împrumutase. Ne e dor de o persoană pentru că avem acces – prin iubirea noastră – la acel *anumit* al ei, străin tuturor celor care nu o iubesc. Şi chiar după ce iubirea noastră se va fi stins ne vom putea încă aminti acea singularitate a persoanei, acea Idee a ei, care, odată văzută, nu mai poate fi uitată.

De asemenea, Platon lasă la o parte o altă cale a Erosului, adică a posibilităţii *de a obţine fericirea*[5], deşi o schiţează foarte vag în scrierile sale, este vorba de posibilitatea celui fericit de a se dărui celui inferior, celui aflat mai prejos decât el, de a-i răspunde cu iubire la iubirea acestuia. Am văzut că erosul platonic, aşa cum este prezentat de Diotima prin Socrate, respinge *de plano* o asemenea posibilitate: cel fericit nu-l poate iubi pe iubitorul său – inferior lui –, pentru că nu-i lipseşte nimic din ceea ce deţine acesta; lipsa nu poate fi iubită – dar tocmai aceasta îl face pe iubitor să-l iubească, cazul este închis!

Cu toate acestea, Platon lasă impresia în câteva rânduri că a luat în considerare această posibilitate – ca cel superior să-şi îndrepte atenţia spre cel inferior, să-l preocupe soarta acestuia, să-l îndrume – după modelul lui Socrate însuşi sau al iluminatului care se reîntoarce în peşteră pentru a-i scoate şi pe ceilalţi din ea, riscându-şi viaţa. Şi totuşi nu are un nume pentru această deschidere sau aplecare sau privire a celui de mai sus către cel de mai jos, în orice caz numele nu poate fi iubirea, căci ar fi absurd, în concepţia lui Platon, ca cel care dăruieşte să obţină fericirea dăruindu-se. Căci erosul platonic este aspiraţia spre fericire a inferiorului către superior, a lipsei (unilaterale) către împlinirea ei – unilaterală. La o adică, concede Platon, cel fericit (iluminatul) se poate îndrepta spre cel nefericit pentru a-l emancipa, dar în urma acestei coborâri – el nu va deveni mai fericit, ci în mod necesar mai nefericit, aşa cum o arată exemplul (sacrificial) al lui Socrate sau personajul iluminatului care recoboară în peşteră.

În orice caz, Platon deschide această abordare a problemei dinspre capătul celălalt al raportării *dintre cel fericit şi cel aflat în lipsă sau suferind*. O abordare care va fi continuată şi dusă până la capăt prin Plotin şi neoplatonism.

Cea de-a doua soluţie la problema raportului dintre cel suferind sau aflat în lipsă şi cel fericit: erosul neoplatonic. Autodonaţia principiului

Cea de-a doua soluţie este deschisă de neoplatonism, aşa cum tocmai am precizat, şi completează perspectiva platonică, mai precis priveşte problema dinspre celălalt capăt al ei: dinspre Bine, dinspre superior, dinspre Unu. „Pentru Platon, centrul de greutate se află în ascensiunea sufletului spre lumea Ideilor. Modul în care sufletul divin a coborât şi a fost legat de cele trupeşti este, pentru el, doar un fapt de interes secundar şi cel

mult obiect al interpretărilor mitologice. Pentru Plotin şi, în general, pentru alexandrinism, acest lucru este, dimpotrivă, o problemă principală. Coborârea precedă ascensiunea şi o condiţionează. Aceleaşi stadii pe care le parcurge procesul cosmologic trebuie străbătute şi de sufletul omului la întoarcerea lui la Dumnezeu, doar că în ordine inversă. La Plotin, întregul proces ce guvernează lumea se prezintă sub două aspecte: 1) ieşirea tuturor lucrurilor din Unul divin şi 2) întoarcerea tuturor lucrurilor la Unu."[6]

După autorul citat mai sus, Plotin nu iese însă din graniţele erosului platonician, în sensul că emanaţia sau procesiunea nu implică o coborâre reală *a Unului sau a Sufletului*; de altfel Unul rămâne neschimbat în sine însuşi, prin definiţie, iar dacă se distribuie o face precum lumina soarelui – fără a se împărţi şi fără a fi afectat de schimbările din lumea sensibilă. Erosul (ca dorinţă de fericire) nu poate denumi, în continuare, decât mişcarea ascensională – a sufletelor individuale către Suflet şi către Unu. În cele din urmă ţinta erosului este reunificarea sensibilului cu inteligibilul: „Numai atunci este atins ţelul, când *copia se întoarce la locul ei şi e preluată în prototip*. Sufletul îşi atinge atunci pacea, fiindcă a găsit ceea ce era obiectul ultim al dorului şi al râvnei lui".[7]

Nu putem să fim de acord întru totul cu opinia formulată de Anders Nygren în privinţa menţinerii autosuficienţei de către divin. Cu toate precauţiile pe care şi le ia Plotin pentru a menţine rangul instanţelor superioare, totuşi nu poate fi vorba numai despre un proces cosmologic, aşa cum încearcă să dovedească Nygren, pentru a salva unicitatea *agapei* creştine. De altfel, cum singur recunoaşte, schema neoplatonică a fost folosită din plin de teologia creştină – dacă ne gândim numai la un Dionisie Areopagitul sau Toma din Aquino. Metafizica luminii neoplatonică implică totuşi şi un sens activ al procesiunii, iar acea grijă sau dăruire a celor de sus faţă de cele de jos – termeni care tot revin în descrierile plotiniene – sunt departe de a însemna că „divinul este autosuficient şi nu

iese din repausul său sublim", ceea ce ar contrazice însuşi înţelesul de bază al emanaţiei, al procesiunii.

Plotin nu doar că introduce nişte nuanţe foarte importante într-o lume ruptă de dualismul platonician în alb şi negru, aşa cum încearcă să minimalizeze Nygren. Într-adevăr, la Plotin lumea sensibilă nu mai este nici pe departe doar mormânt sau închisoare, ci, în măsura în care sufletele oamenilor îşi menţin legătura cu originea lor, o oglindă a frumuseţii suprasensibile. Dar, mai mult decât atât, lucru pe care Nygren îl trece sub tăcere, neoplatonismul cu du-te-vino-ul procesiunii şi conversiunii, al coborârii şi întoarcerii / ascensiunii, construieşte o explicaţie a *eternităţii lumii*, explicaţie pe care platonismul nu este în stare să o ofere – căci ce raţiune de a fi ar avea peştera în cazul în care toţi locuitorii ei s-ar fi elibera din ea? La Plotin lumea este în drept să existe la infinit, căci o privire corect orientată o face *să fie* o lume frumoasă şi bună; repetăm, cu condiţia să o percepem ca pe o oglindire a adevăratei realităţi, a adevăratei frumuseţi, a adevăratului bine.

De fapt, neoplatonismul trage de celălalt capăt al firului, destrămând în cele din urmă – în ciuda numelui său – platonismul însuşi şi aşternând calea creştinismului, a celei de-a treia soluţii. Căci neoplatonismul pleacă exact de acolo de unde Platon se opreşte: de la explicarea autodonaţiei Binelui. Ce anume face ca Binele *să se dea*? Platonismul explică o singură mişcare a procesului, întoarcerea înapoi, răsucirea celui de mai jos spre cel de mai sus, a inferiorului către superior, pe când neoplatonismul adaugă şi *reversul* – originar! – al acestei răsuciri a privirii: *pornirea* primordială a principiului de a se da pe sine. Platonismul dă seamă doar de *conversiune*, de întoarcerea privirii înapoi, înspre origine, înspre izvorul Binelui, situat, ca orice izvor, în amonte, mai sus, în cer. Neoplatonismul dă seamă şi de *procesiune*, de cealaltă latură – ignorată sau abia schiţată de Platon –, privitoare la „motivaţia" adâncă a Binelui de a se da pe sine, de a se distribui, de a „se goli" – la infinit – pe sine însuşi de preaplinul său inepuizabil.

Neoplatonismul îşi propune să lămurească reîntoarcerea în peşteră şi priveşte mult mai atent ce se întâmplă la capătul celălalt al participării, la momentul în care Ideea „se distribuie fără a se împărţi", se multiplică în „umbrele" şi copiile sale „senzoriale". Numai neoplatonismul poate explica, adăugând imboldul absolut pur al autodonaţiei principiului la cel de întoarcere a celor de jos, eternitatea lumii, în vreme ce Platon doar o postulează. Căci, împins la limita lui, sistemul platonician, deşi afirmă teoretic eternitatea lumii, implică în mod necesar ideea / consecinţa *sfârşitului* lumii şi a *răului* existenţei sensibile – căci ce raţiune de a fi ar mai avea peştera presupunând că, la un moment dat, toţi cei din interiorul ei s-ar elibera şi ar cunoaşte iluminarea oferită de cunoaşterea supremă?[8]

Ca să revenim la termenii dostoievskieni ai problemei raportului dintre inferior şi superior, în viziunea lui Plotin – dar şi a lui Platon –, inferiorul, suferindul, lipsitul se poate salva în măsura în care „iartă" fericirea celui de deasupra lui, adică în măsura în care, în loc să-şi activeze orgoliul separatist, în loc să răspundă diferenţei de nivel prin ruptura de divinitate şi îndreptarea spre materie, îi recunoaşte superioritatea şi se reîntoarce spre ea. Formulată astfel, soluţia prezentată nu diferă aproape deloc de cea furnizată de platonism. Doar că, în timp ce pentru Platon aspiraţia celui lipsit către cel fericit era unidirecţională, la Plotin această aspiraţie este de fapt un *răspuns* la o prealabilă donaţie, la un anterior act de dăruire a principiului, ceea ce schimbă cu totul datele problemei. Înainte de a mă întoarce spre Bine, Binele însuşi „şi-a întors faţa" către mine şi tocmai această prealabilă „întoarcere" face posibilă propria mea conversiune.

Neoplatonismul (şi parte din teologia creştină) afirmă necesitatea lăuntrică a preaplinului de a se difuza pe sine însuşi, nevoia imanentă a Binelui de a se dărui – nevoie care nu mai derivă dintr-o lipsă, ca la Platon, ci din natura perfecţiunii, din însăşi ideea plenitudinii şi a fiinţei care explică

actul autodonării sale. Principiul trebuie luat exclusiv în pozitivul plenitudinii sale, el nu-şi neagă propria-i negativitate, cum se va spune în modernitate, ci se afirmă pe sine însuşi dintr-un „excedent" inepuizabil.[9]

Privind astfel lucrurile, schimbarea adusă de Plotin este radicală, căci răspunsul conversiunii corespunde primei mişcări a procesiunii, o reproduce în sens invers – ceea ce înseamnă că cel aflat mai jos îşi va dobândi fericirea nu ca umplere a unei lipse, ci ca activare a unei puteri. El descoperă că, plasându-se corect în lanţul fiinţei şi curăţindu-şi sufletul, poate străluci asemenea soarelui. Fericirea neoplatonică constă în a imita / a reproduce, pe cât este omeneşte posibil, Binele care se dă pe sine însuşi. O asemenea fericire nu mai vorbeşte despre lipsă şi despre umplere, ci despre plenitudine şi donaţie, despre exces de fiinţă şi despre supraumplere.

Cea de-a treia soluţie a raportului dintre cel suferind sau aflat în lipsă şi cel fericit: agape, *iubirea creştină*

Nucleul tare al iubirii creştine – dincolo de toate continuităţile platonismului şi neoplatonismului în el – constă în schimbarea radicală a perspectivei pe care o îmbrăţişează ambele filozofii, căci creştinismul vorbeşte despre *fericirea celui lipsit, a inferiorului ca inferior, a celui care nu are, a celui care este lipsit şi suferind*. Revoluţia produsă de Iisus este greu de conceput în perspectiva antică – care, în toate variantele filozofiilor ei, rămâne tributară paradigmei proprietăţii, a valorii lui *a avea*, a posesiunii. Căci fie că fericirea este văzută ca dobândire a unui bine care îmi lipseşte (platonism), fie că este văzută ca o autodonaţie a unui Bine preaplin, inepuizabil (neoplatonism) – binele este înţeles ca *ceva*, ca o valoare supremă, ca un scop în sine.

O atât de mare deosebire de viziune asupra iubirii nu poate fi explicată decât prin aceea că omul pentru care este inasimilabilă – cu un termen la modă – „naraţiunea" Diotimei aparţine unei civilizaţii al cărei fundament este religia *iubirii*, creştinismul, al cărui specific este dislocarea „paradigmei proprietăţii" ce guvernează atât gândirea şi sensibilitatea antică greacă (a unui Platon sau Aristotel), cât şi cea iudaică precreştină. Iisus este un propovăduitor al exproprierii, al unei vieţi în comun fundamentate pe altceva decât pe dorinţa de *a avea* – iar alternativa acestei dorinţe, *agape*, are drept miez al ei tocmai ideea *desproprietăririi*, a părăsirii şi a risipirii, a golirii de sine şi a „pogorârii". Iubirea „romantică" şi pasională – aşa cum o spune în felul lui şi Denis de Rougemont – este o secularizare a iubirii creştine, a religiei *iubirii*.

Desigur, e de bănuit că acest sentiment consacrat prin creştinism nu apare din neant, odată cu el, ci exista şi anterior lui – dar doar ca o... tendinţă secundară, ca un zvon aproape inaudibil, ca o muzică imposibil de redat în cuvinte. Îl regăsim şi în Vechiul Testament – în acel fragment numit Cântarea Cântărilor, interpolare „laică" ce întrerupe epica luării în stăpânire şi a deposedării cu un anunţ venit din viitor, cu o prefigurare a unei noi etici.

Îl regăsim de altfel – acest *nou* sentiment al iubirii – la Platon însuşi şi chiar în *Banchetul*, mai precis în tăcerea Diotimei, în imposibilitatea ei de a mai răspunde întrebării: ce va face în continuare cel ce a devenit fericit? Ce va mai iubi cel care – deposedându-l pe cel iubit de „bunurile" sau de binele lui – nu-l mai poate iubi, căci ele, şi nu *persoana lui* reprezentau adevăratul obiect şi singura motivaţie a iubirii sale? Ce se întâmplă după această dez-investire a obiectului dorit, ca să vorbim în termeni psihanalitici, Diotima este incapabilă să mai spună şi trebuie să auzim, în tăcerea ei, sunetul unei viitoare, încă îndepărtate, surveniri. Fericirea promisă de iubirea platonică pare indiscernabilă de paralizie, pare să fie o „specie a nefiinţei", şi tocmai aici, în acest „nu ştiu"

rostit de Diotima, trebuie să citim o recunoaştere tacită a faptului că erosul descris de ea nu epuizează sfera iubirii, că se dă aici doar o măsură – măsura spiritului epocii! – asupra felului în care omul îl „trăieşte" pe celălalt, a modului în care îl concepe pe *a fi* în orizontul lui *a avea*.

De asemenea, tot la Platon întâlnim acest semn al prezenţei a ceva încă neştiut, încă nelămurit (ce va urma să fie explicat cât se poate de clar prin Iisus) în contrazicerea flagrantă a eroticii sale, a teoriei sale despre iubire şi până la urmă a eticii şi ontologiei lui – întruchipată de *reîntoarcerea* celui iluminat în peşteră. O asemenea mişcare este absolut paradoxală, cu totul inexplicabilă în logica aspiraţiei exclusive spre Bine, a iubirii superiorului de către inferior, iar faptul că Platon alege să-şi încheie alegoria peşterii cu ea pare să fie aproape o cedare involuntară în faţa Paradoxului ce se întrezăreşte. Platon pare că, auzind nedesluşit zvonul mişcării Spiritului în lume, îşi lasă edificiul ideatic să vibreze, să se transforme pentru o clipă în cutia lui de rezonanţă, chiar dacă ştie că, atunci când acesta îşi va fi atins maximul de intensitate, i-l va spulbera. Căci ce este această reîntoarcere a celui care a dobândit Binele – când binele, într-o tradiţie de gândire din care face parte Platon însuşi, se defineşte ca fiind acel ceva căruia nu-i lipseşte nimic? Ce-i lipseşte eliberatului din peşteră care alege – din propria sa *bună*-voinţă, deci nu din eroare sau din slăbiciune – să se reîntoarcă în ea, în mijlocul celor mai de jos? Putem înţelege foarte bine căderea sufletelor din ceruri – aşa cum este ea explicată în *Phaidros*: se datorează unei slăbiri a voinţei lor, unei „lipse", unui „rău"[10], dar această explicaţie nu mai funcţionează şi aici. Platon ne dă de înţeles că cel care se reîntoarce în peşteră o face din bunătate şi din preaplin. Despre ce scădere şi lipsă este vorba în autodonaţia Binelui – Platon nu ne mai poate spune, el notează succint fenomenul, îl înregistrează, îl constată – fără să-l mai explice, poate şi pentru că îşi dă seama că înţelegerea lui ar fi dus la disoluţia întregului său sistem de gândire.

Mă amuză mereu să văd reacţia studenţilor mei când le povestesc ce înseamnă aşa-numita „iubire platonică" – termen care are, în mintea lor, o rezonanţă extrem de poetică. Să le spui că, în accepţiunea lui Platon, iubirea va rămâne mereu neîmpărtăşită de cel iubit e în sine descumpănitor. Dar dacă mai adaugi şi că cel care iubeşte vrea de fapt *să aibă*, să se înstăpânească asupra unui bun / bine pe care el nu-l posedă, după care, odată înstăpânit asupra acelui bine, nu mai are cum să simtă iubire faţă de persoana de la care l-a preluat (învăţat, asimilat), îţi dai seama că în urechile auditoriului toate acestea sună oricum... numai a „iubire platonică" nu. O asemenea motivaţie a iubitorului platonic pare să ţină mai degrabă de *invidie* în cel mai propriu sens, într-adevăr o invidie deplasată, „educată", sublimată – căci Platon spune că ceea ce ne dorim este de fapt nu un bun oarecare, ci Binele, nu frumuseţea unui chip sau trup, ci Frumosul însuşi – dar cât de înalt poate creşte un sentiment cu temeliile roase de viermele invidiei? Mai mult decât atât, Platon invocă, întru explicarea iubirii, nişte temeiuri aproape tot atât de „imunde" ca şi invidia: dorinţa de reproducere, adică de ne-murire (fie şi prin delegaţie, prin urmaşi), pe care omul o împarte cu celelalte animale, doar că el o poate din nou... deplasa spre cele cereşti, spre adevărata nemurire, care este spirituală.

Nu, hotărât lucru, această „iubire" repugnă profund – şi cred că le e dezagreabilă nu doar tinerilor mei studenţi, prea eterici, romantici şi sensibili pentru a accepta o asemenea teorie reducţionistă, utilitaristă şi aproape biologistă, dacă nu psihanalitică *avant la lettre*, ci îl descumpăneşte pe orice om de azi şi de ieri, indiferent de vârsta pe care o are, poate cu excepţia câtorva cinici...

Întrebarea care se pune este de ce simţim abordarea lui Platon inacceptabilă azi şi dacă ea era scandaloasă şi pentru cei din epoca lui. Încep cu al doilea răspuns. Teoria lui Platon era perfect concordantă cu universul mental al epocii sale. Nu se desfăşoară toate marile „iubiri" – de la cele divine până

la cele omeneşti – sub forma răpirii (Zeus o răpeşte pe Europa, Paris pe Elena), a *înstăpânirii*, ba chiar, de-a dreptul psihanalizabil, sub forma *înghiţirii* obiectului dorit (Zeus o înghite pe Metis)? Tot astfel, din punct de vedere politic – soţia este văzută, ca şi copiii, în termeni doar în parte superiori celor ai sclavilor *stăpâniţi* de bărbatul grec, adevăratul *om liber*. Războaiele care se dau în epocă sunt războaie de cucerire – unde prada i se cuvine de drept triumfătorului, ca şi pământul cucerit, fără multe scrupule legate de principii şi idealuri justificative sau războaie de apărare (ale pământului tău, ale bunurilor tale). Dar lucrurile nu stau cu mult diferit nici în alte părţi ale lumii, de pildă în aceea care şi-a revărsat istoria şi gândirea în ceea ce numim astăzi Vechiul Testament. Nu e deloc lipsit de semnificaţie faptul că spiritul tutelar al Vechiului Testament, Moise, a fost comparat cu Platon de către un Philon din Alexandria sau Iustin Martirul, mergându-se până la a-l considera pe marele filozof grec aproape un „plagiator" al celui care a stat în faţa Rugului aprins.[11]

Cred – aşa cum voi încerca să dovedesc în continuare – că repulsia pe care o simţim în faţa teoriei platoniciene a iubirii se datorează schimbării de paradigmă pe care civilizaţia noastră a suferit-o graţie creştinismului, de fapt ar fi mai nimerit să spunem că civilizaţia noastră se întemeiază tocmai pe această schimbare de paradigmă produsă de creştinism. Pe scurt, Iisus propune un alt mod de a fi – complet opus celui al proprietăţii, considerat perfect natural într-o altă lume din care fac parte, împreună, atât Moise, cât şi Platon. Iisus crede că se poate trăi – ba chiar că numai aşa se trăieşte cu adevărat – în absenţa oricărei *posesiuni* materiale şi a oricărei *griji* legate de ele, mergându-se până la minimalizarea nevoilor vitale. Spre deosebire de Anders Nygren, care crede, în *Eros şi agape*, că Iisus răstoarnă sensul iubirii – dinspre o înţelegere egocentrică (prezentă în iubirea platonică) înspre una teocentrică[12] –, consider că, dimpotrivă, iubirea creştină (concept mai îndatorat poate Sfântului Pavel decât lui Iisus însuşi) se subsumează

idealului autarhiei antice şi, mai mult, împinge revoluţia socratică până la ultimele ei consecinţe.[13] Epoca subiectului începe cu Socrate, se continuă cu stoicii şi se desăvârşeşte prin creştinism, aşa că opoziţia iubire creştină (*agape*) / iubire platonică (*eros*) pe temeiul opoziţiei dintre o iubire centrată în eu (*eros*) şi o iubire centrată în celălalt (*agape*) este destul de schematică, oricât de convingător argumentează Nygren în acest sens şi în ciuda excepţionalei şi foarte corectei analize pe care o face erosului platonician ca ascensiune a inferiorului către superior, a mai puţinului către mai mult, a lipsei către umplere.

Totuşi, în acord cu Nygren, cred că într-adevăr creştinismul aduce o nouă paradigmă de gândire şi de simţire – dar este vorba de una care nu contrazice deloc idealul autarhiei omului antic, ci, dimpotrivă, îl eliberează de ultimele lui condiţionări: sociale, materiale, ale reputaţiei sau ale atât de schimbătoarelor afecte ale omului. Dacă pentru stoici, de pildă, important era să-ţi construieşti sufletul după modelul unei fortăreţe, să nu te laşi influenţat de schimbările şi loviturile sorţii în virtutea încrederii (raţionale) într-un Bine (raţional) ce guvernează universul, primii creştini descoperă *valoarea activă a sentimentului*, care nu se mai orientează şi nu se colorează în funcţie de situaţiile obiective (bune sau rele), ci este capabil, el însuşi, să producă / genereze binele sau răul. Dacă în teoria platoniciană a privirii exista o întâlnire între „raza" lăuntrică a ochiului şi „raza" exterioară a luminii soarelui[14], teoria creştină a privirii pune totul pe seama puterii ochiului propriu de a lumina / respectiv întuneca întregul univers: „Şi dacă ochiul tău te sminteşte, scoate-l şi aruncă-l de la tine..." (Matei, 18:9), „scoate mai întâi bârna din ochiul tău" (Matei, 7:5), „voi sunteţi lumina lumii" (Matei, 5:14), „Luminătorul trupului este ochiul; de va fi ochiul tău curat, tot trupul tău va fi luminat. Iar de va fi ochiul tău rău, tot trupul tău va fi întunecat. Deci, dacă lumina care e în tine este întuneric, dar întunericul cu cât mai mult!"

(Matei, 6:22–23). În cele din urmă, comparația atinge termenul ei suprem – Lumina absolută: „Ca să fiți fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele și peste cei răi, și peste cei buni și trimite ploaie peste cei drepți și peste cei nedrepți" (Matei, 5:45). În condițiile în care subiectul este cel care dă gust lumii, „Voi sunteți sarea pământului; dacă sarea se va strica, cu ce se va săra?" (Matei, 5:13), este destul de straniu să mai poți considera creștinismul ca fiind contradictoriu autarhiei omului antic. Dimpotrivă, creștinismul, spuneam, îl împinge mai departe, dezlegându-l de orice condiționare exterioară și obiectivă, căci, oricât de departe ar fi mers Socrate, Platon sau stoicii în direcția afirmării subiectivității umane, ei rămân încă profund legați de credința în existența unui sens *obiectiv* al noțiunilor noastre (de dreptate, de bine, adevăr etc.), al binelui în general (și pe cale de consecință, fatalmente, și al trăirilor noastre; iubirea platonică se orientează, cum am văzut, după Bine, ca floarea-soarelui după soare). Dimpotrivă, creștinismul dezvoltă, ca să ne menținem în același registru, o... psiholuminiscență, perfect asemănătoare acelei bioluminiscențe specifice unor pești ai întunecatelor abisuri marine – iată încă un motiv să apreciem intuiția cu care primii creștini și-au ales simbolul.

Așadar, cred mai curând că iubirea creștină se leagă de o altă răsturnare produsă de Iisus – care vizează nu autocentrarea și autarhia subiectului, ci, dimpotrivă, le duce pe cele mai înalte culmi, printr-o operație de negândit de către omul antic: *negarea absolută a proprietății*. Dacă Platon își concepe iubirea în termenii lui *a avea* (mai puțin / mai mult; sărăcie–bogăție; sclav–om liber) este pentru că el aparține unui univers mental guvernat de principiul proprietății, principiu a cărui contestare a fost mult timp imposibil de gândit. Desigur, s-au discutat mereu marginile proprietății: cât de mult sau de puțin e recomandabil să avem pentru a duce o viață bună, cât ar trebui să deținem, până unde să ne întindem, dar o completă renunțare la posesiune, o contestare a ideii de proprietate

o vedem doar în cazurile extreme, caricaturale și neluate niciodată în serios ale unor filozofi cinici, în frunte cu figura lor tutelară: Diogene din Sinope. Pentru anticii greci și iudei, gândirea, simțirea și credința lor sunt guvernate de ceea ce putem numi „principiul proprietății", așa cum vorbim despre principiul noncontradicției.

Revoluția inițiată de Iisus ține de această contestare, de această abolire a principiului proprietății, lucru pe care îl făcuse și Buddha, câteva secole mai devreme. Cei doi își imaginează o existență care se desfășoară în afara acestui principiu al proprietății – cu toate consecințele mentale, afective, sociale, filozofice și religioase ce decurg de aici. Învățătura lui Iisus este paradoxală doar dacă o privim din perspectiva paradigmei proprietății: „Nu vă îngrijiți de ziua de mâine, căci ziua de mâine se va îngriji de ale sale" (Matei, 6:25), „celui ce voiește să se judece cu tine și să-ți ia haina, lasă-i și cămașa. Iar de te va sili cineva să mergi o milă, mergi cu el două. Celui care cere de la tine, dă-i; și de la cel ce voiește să se împrumute de la tine, nu întoarce fața ta" (Matei, 5:40–42); într-o altă lume, exact aceea pe care creștinismul (și budismul) o deschid prin desființarea principiului proprietății, aceste norme de acțiune nu mai sunt deloc paradoxale. Condiția, în același timp necesară și suficientă, a acestui tip de existență este cea pe care o aminteam mai sus: *iubirea generatoare de bine* (opusă celei *orientate după bine*). De aceea, chiar în continuarea maximelor de mai sus, Iisus arată exact cum se poate obține această existență: „Eu zic vouă: Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc, ca să fiți fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele și peste cei răi, și peste cei buni și trimite ploaie peste cei drepți și peste cei nedrepți" (Matei, 5:44–45). Nu cred că Iisus putea fi mai explicit: *scopul* acestei iubiri („dezinteresate", „jertfelnice", cum i s-a spus, centrate în celălalt, și nu

în *ego*) este de fapt obținerea autosuficienței, după modelul perfecțiunii lui Dumnezeu. Cum ai putea trăi ca un (dumne)zeu dacă te-ai supune rigorilor economiei proprietății: a da după aceeași măsură cu care ai primit, a răspunde cu rău răului și cu bine – binelui? Un Dumnezeu – a cărui perfecțiune ar fi afectată de răutățile și strâmbătățile lumii, al cărui bine s-ar înrăi și a cărui dulceață s-ar înăcri la „vederea" celor de jos – este incompatibil cu Zeul conceput după modelul autarhiei. Și atunci căile prin care omul îl poate imita pe „zeul" pe care chiar dorința lui de autarhie l-a creat sunt fie impasibilitatea (platoniciană și stoică) a celui fericit, fie iubirea creștină, generatoare de bine, fie – într-un alt cadru cultural – compasiunea budistă.

De altfel, e limpede că într-o schimbare a paradigmei proprietății implicațiile asupra afectivității sunt de o importanță capitală, din moment ce proprietatea însăși este o specie a atașamentului. Dacă pentru grecii antici – dominați de principiul proprietății – cel fericit este acela căruia nu-i lipsește nimic și deci care nu poate fi afectat de nici o schimbare exterioară (impasibilitatea), pentru creștin – fericit este, dimpotrivă, cel care *nu deține nimic* și care se simte împlinit – nu în ciuda, ci *grație* acestei penurii.[15] Sentimentul asociat acestei noi concepții asupra independenței / autarhiei este compasiunea (în budism) sau *agape* (în creștinism). Viața în comun în afara proprietății este de negândit fără unul sau altul din aceste două sentimente, compasiunea sau iubirea, motiv pentru care orice revoluție socială care vizează desființarea proprietății, oricât de modernă și științifică s-ar dori, ajunge să le invoce într-un mod aproape spontan.

Omul de astăzi, după două milenii de creștinism, și oricât de îndepărtată ar fi lumea în care trăiește de idealul unei existențe în afara proprietății, l-a internalizat atât de mult încât îi repugnă într-un mod „reflex" ideea de iubire interesată, mai mult, o consideră o contradicție în termeni. E bine să

înțelegem însă că reflexele culturale sunt departe de a fi necondiționate, ele au întotdeauna o istorie lungă și complicată. A fost nevoie de câteva mii de ani pentru a ajunge la această superbă și ingenuă răstălmăcire în care erosul platonic este invocat ca nume al afectivității pure și dezinteresate...

Soluția personalistă a raportului dintre cel suferind sau aflat în lipsă și cel fericit

Aminteam la început soluția pe care personalismul o aduce în acest caz al raportului dintre cel suferind și cel fericit. Trăgându-și seva din creștinism și din valoarea pe care această religie o dă persoanei, personalismul identifică motorul iubirii celuilalt tocmai în vulnerabilitatea lui fundamentală, în suferința lui esențială, în perisabilitatea și în mortalitatea lui. Căci tocmai această vulnerabilitate, fragilitatea lui îmi revelează unicitatea, singularitatea, irepetabilitatea lui. Îl iubesc pe celălalt nu pentru o calitate sau alta, nu pentru un bine sau altul pe care-l deține și pe care eu nu-l am, ci îl iubesc tocmai grație mortalității lui, tocmai pentru ceea *ce este* și întrucât *nu este decât o singură dată* și nu va mai fi posibil o a doua oară. Ce diferență față de dorința de nemurire despre care vorbea Platon, ce deosebire față de imortalitatea adevăratului bine! Această persoană pe care o iubesc o iubesc pe fondul *disparenței*[16] sale, este un bine fulgurant și tocmai de aceea este un bine absolut, fără termen de comparație, unic și irepetabil.

În ce fel mai poate fi considerată, în acest caz, iubirea o dorință de a fi fericit? Într-adevăr, celălalt mă face fericit grație imprevizibilității prezenței sale, șansei de a-l fi întâlnit, hazardului de care, vai!, sunt atât de conștient că mi-l poate și răpi. Dar tocmai aceste lucruri augmentează la maximum clipa prezentă, o transformă într-un revelator al *prezenței*

sale incomprehensibile şi îl dilată pe *acum* la dimensiunile eternităţii. În mod paradoxal, tocmai constatarea imposibilităţii de a-mi *asigura binele prezent* face din acest acum o clipă atemporală, un *nunc stans*, o ieşire din timp.

Nu-şi stimulează oare tinerii îndrăgostiţi fericirea iubirii lor imaginându-şi pierderea celuilalt, jucând de mai multe ori scena despărţirii? Nu există alt motiv decât că pe fondul perisabilităţii, al mortalităţii, al temporarităţii celui iubit apare lumina orbitoare a fiinţei lui singulare. O asemenea singularitate ar merita eternitatea pe care nu o are şi pe care nu i-o pot da. Această *lipsă* a lui, această neputinţă a mea îmi potenţează dragostea faţă de el, faţă de *această* persoană, pe care o iubesc nu în virtutea unor calităţi sau bunuri a căror purtătoare este, ci pentru „calitatea" de a fi exact *această* persoană.

O asemenea viziune asupra iubirii schimbă fundamental datele problemei, căci dacă iubirea este într-adevăr dorinţă de fericire – fericirea nu mai este acum nici înstăpânire, sublimată!, asupra binelui obiectului iubit, nu este nici autodonaţie dintr-o plenitudine lăuntrică şi nici iubire generatoare de bine şi suficientă sieşi, ci este o fericire centrată în persoana celui iubit, o fericire inspirată de lipsurile lui şi potenţată de neputinţa mea în faţa lor, o fericire rezultată din dorinţa insaţiabilă stârnită de fiinţa lui incomprehensibilă.

Nimeni nu ar putea să accepte azi – cu seninătatea, ba chiar entuziasmul cu care primeşte Socrate lămuririle Diotimei – că iubirea este o sublimare a invidiei şi a instinctului de reproducere; nici măcar că este o expresie a dorinţei de nemurire a individului, nemurire trupească sau sufletească. Toate acestea ni se par nu doar prea puţin, ci şi contradictorii *noţiunii* noastre de iubire şi deci sentimentului nostru: legătură centrată în *celălalt* – considerat a fi *sursă* a vieţii şi existenţei mele cele mai autentice – şi deci situat, ca orice izvor, deasupra mea, *superior* mie. De aceea, pentru noi, cei de azi, iubirea nu derivă din şi nu este produsă de *condiţia*

mai înaltă – socială, morală, dar nici măcar intelectuală sau morală – a celui pe care-l iubim, aşa cum crede Diotima. Dimpotrivă, noi înţelegem că iubirea, ea însăşi, prin „logica ei internă", *postulează*, *instaurează*, îl învesteşte pe celălalt cu o superioritate superioară oricărui „bine", inclusiv şi mai ales aceluia considerat de Diotima şi de Platon suprem: nemurirea sufletului! La ce bun nemurirea fără tine? – ar spune îndrăgostitul de azi iubitei sale, iar Poetul o spune şi mai bine: „aş da chiar nemurirea mea / în schimb pe-o sărutare" sau, în acelaşi poem: „reia-mi al nemuririi nimb / şi focul din privire / şi pentru toate dă-mi în schimb / o oră de iubire".

În cuvintele lui Martin Buber, iubirea de tip platonic – poate că şi cea de tip neoplatonic ori *agape*, în măsura în care nu face decât să menţină autosuficienţa subiectului – poate fi pusă în termenii relaţiei Eu–Acela. Când relaţia vizează experimentarea unui obiect sau a unui individ din sfera lui Acela – eul însuşi poate ieşi îmbogăţit sau sărăcit, câştigat sau pierdut, căci acesta poate fi mereu descris, segmentat, analizat în termeni de calităţi şi defecte, de avantaje–dezavantaje, de ce primesc şi ce dau. Dimpotrivă, în relaţia de tip Eu–Tu persoana apare ca atare, în totalitatea ei ireductibilă şi în unicitatea sa: „Relaţia cu Tu este nemijlocită. Între Eu şi Tu nu se află nici o conceptualitate, nici o pre-cunoaştere şi nici o fantezie; şi chiar memoria însăşi se transformă, atunci când cade din detalii în totalitate. Între Eu şi Tu nu se află nici un scop, nici o poftă, şi nici o anticipare; chiar şi dorul (*die Sehnsucht*) însuşi se transformă, atunci când cade din vis în arătare".[17]

Abia o asemenea relaţie *anulează problema iertării fericirii*. Căci abia într-o asemenea relaţie nu mai există sărăcie şi bogăţie, plin şi gol, materie şi formă, ci o deplină reciprocitate în care fiecare partener al relaţiei îl dezvăluie pe celălalt în unicitatea, în singularitatea lui absolută pe fondul vulnerabilităţii sale fundamentale, al mortalităţii sale pe care n-o poate împiedica; imposibilitate care face să apară,

neputință mântuitoare – căci nici o altă dispoziție sufletească în afara iubirii nu dezvăluie *divinitatea* unei persoane. În mod firesc abia într-o asemenea relație fiecare îl divinizează pe celălalt, fiecare îi este celuilalt mântuitorul, tocmai pentru că, neputându-l salva de la moarte, îi aduce la lumină ființa.

Două modele de salvare: gnosticismul și neoplatonismul

Gnosticismul – sau modernitatea avant la lettre

În secolul XX gnosticismul a fost subiectul unor cercetări importante mai ales prin doi autori – Hans Jonas și Ioan Petru Culianu.[1] Explicația interesului ieșit din comun al omului secolului XX față de gnosticism este, în viziunea lui Hans Jonas, nihilismul endemic al epocii celor două războaie mondiale. După ce istoria îi dovedise omului european – fără putință de tăgadă – că timpul lumii este „scena" de desfășurare a răului, a impulsurilor diabolice, a catastrofelor, discursul, deopotrivă justificator și edificator, cel mai potrivit pentru o asemenea sensibilitate îi era pus la dispoziție, cu neașteptată generozitate, de către gnosticism. Cum sesiza însuși Hans Jonas, ulterior și Ioan Petru Culianu, cuprinderea gnosticismului într-o singură definiție este un pariu greu de câștigat pentru simplul motiv că acest termen generic acoperă o gamă foarte largă – și uneori contradictorie – de mișcări spirituale afirmate cu precădere în zorii erei creștine. Putem totuși descoperi „asemănări de familie" deosebit de pregnante, astfel că le putem pune, aceste mișcări, în coșul conceptual al gnosticismului, dacă suntem suficient de atenți cu coaja lor foarte subțire și fragilă. O interpretare prea brutală le sparge contururile și le amestecă conținutul într-o nediferențiată... zeamă hermeneutică. Ceea ce ne poate induce în eroare este o iluzie a privirii retrospective: de la înălțimea și depărtarea momentului actual, aceste mișcări spirituale par să fie facțiunile sau „sectele" unei direcții generale – cea pe care o numim

gnosticism – când, de fapt, multe au fiinţat independent una de alta şi *înaintea* gnosticismului însuşi, dacă înţelegem prin acest termen o simplă etichetă, o denumire descriptivă ce pune sub un singur aspect comun o diversitate de fenomene care, privite din alt punct de vedere, dezvăluie deosebiri mult mai relevante decât asemănările.

Şi totuşi acest aspect comun – oricât de „subţire" şi uneori interpretat el însuşi felurit – s-a dovedit foarte important şi util pentru înţelegerea dispoziţiei mentale sau a „tiparului" cultural care le produce, uneori la distanţă de un mileniu[2]. Căci „gnoza" se referă la posibilitatea de „salvare", de mântuire – *prin cunoaştere* – a sufletului rătăcit într-un univers fundamental rău, produs fie al unui accident nefericit, fie al intenţiei unui demiurg... diabolic. Cunoaşterea are, în gnosticism, o valoare experienţială, din două motive: 1. înţelegerea faptului că existenţa în lume este un rău incontestabil care trebuie dezavuat radical şi imediat, este în acelaşi timp o *trăire*, un sentiment şi o *acţiune*; 2. cunoaşterea adevăratei realităţi, a adevăratei fiinţe – cea de care gnosticul a fost despărţit printr-o ruptură violentă, prin lucrarea diabolică sau prostească a demiurgului – se identifică cu un soi de *intuiţie* paraintelectuală şi paralingvistică, din moment ce adevăratele realităţi pe care vrea să le cuprindă sunt incomprehensibile prin categoriile obişnuite ale minţii.

Partea cea mai originală a gnosticismului o găsim însă în primul punct amintit, anume în denunţarea radicală a lumii vizibile, în proclamarea solemnă a faptului că existenţa în această lume este rezultatul unei *greşeli* a creatorului ei – atins el însuşi de rău într-una din cele două accepţii: fie ca acţiune premeditată (izvorâtă dintr-o „natură" diabolică, dintr-o substanţă „rea"), fie ca greşeală (izvorâtă din ignoranţă şi din prostie). Desigur, existaseră precedente notabile în aşezarea vizibilului şi sensibilului sub semnul negativului, însă – şi în istoria ideilor! – „tonul face muzica". Radicalizarea devalorizării existenţei, împingerea ei la ultimele consecinţe,

transformarea acesteia într-o premisă majoră... conduce la o cu totul altă configuraţie decât cea platonică sau stoică, în care „negativitatea" sensibilului şi a vizibilului nu ocupa nici pe departe locul cel mai important, accentele fiind astfel distribuite încât pe primul plan să apară *superioritatea* logosului şi a vieţii contemplative, intelective, prin raport cu o condiţie dominată de materie şi de preocupările pentru corp, şi în nici un caz *inferioritatea* lumii şi *nefericirea* sau blestemul existenţei ca atare. În orice caz, nici o filozofie nu îndrăznise să pună pe seama unor „agenţi" cereşti (ne amintim de înţelepciunea şi bunătatea demiurgului din *Timaios*-ul lui Platon[3]) neajunsurile existenţei – parafrazând un titlu cioranian. „Căderea sufletelor" s-a produs din vina lor, din neatenţie, dintr-o „înclinaţie" prea mare spre cele de jos, în orice caz, nu prin acţiunea unei divinităţi, fie ea şi de un rang secund. Sau, aşa cum avea să afirme, tot mai răspicat, religia lui Hristos, răul prezent în lume este produsul unui păcat originar, al protopărinţilor, transmis generaţiilor viitoare nu doar prin efectele lui (moartea, munca, suferinţa), ci în chiar esenţa lui. O vinovăţie moştenită este mai greu de înţeles, mai nedreaptă şi, paradoxal, aşa cum se va dovedi, mai uşor de acceptat de către oameni decât „căderea sufletelor" din *Phaidros* 248a–b, unde explicaţia mitologică putea fi descifrată ca alegorie a *înclinaţiei* fiecărui individ în parte înspre cele materiale în dauna celor spirituale.

În acest fel gnosticismul reuşeşte să se particularizeze într-un mod care răspunde şi unei dorinţe profund umane (contrariată, dacă nu de-a dreptul frustrată de celelalte soluţii... salvatoare): nevoia de a i se confirma inocenţa, de a fi declarat nevinovat şi pur! Or gnosticismul răspunde acestei nevoi într-un mod imediat printr-o mişcare radicală încă neauzită în spaţiul cultural la care ne referim: deculpabilizarea omului prin responsabilizarea unui agent de rang divin. Dacă creştinismul promitea absolvirea, iertarea finală, reabilitarea omului în urma unui proces (...de judecată!) complicat şi nesigur,

gnosticismul retrage, dintr-o singură mişcare, orice acuză la adresa omului, plasând responsabilitatea pentru condiţia sa în sarcina unui agent celest.

Preţul plătit este pe măsură: existenţa actuală este contestată, repudiată şi negată fără nici o concesie. Tot ce ţine de vizibil şi, în genere, de senzorial, tot ce aparţine materiei şi corpului face obiectul unei abjurări solemne. Cum spuneam, un singur accent schimbat şi întreaga configuraţie arată complet diferit: negarea vizibilului ocupă un loc atât de important în discursul gnostic, încât elogiul pre-fiinţei (aşa cum era el făcut de un Platon sau Plotin) devine la gnostici un panegiric al nefiinţei înseşi. La Platon grota este un termen de comparaţie folosit pentru a sublinia, prin contrast cu umbrele şi întunecimea ei, puterea strălucirii din afară; mormântul sau închisoarea corpului este fondul de contrast al sufletului liber; în definitiv, umbrele sunt umbrele luminii, copiile sunt copiile unor modele, vizibilul este salvat continuu prin participarea lui la inteligibil (fără de care nici nu ar putea exista). Invers, la gnostici „lumina" dumnezeului bun pare să folosească în primul rând impresionării simţului tragic al omului, care poate vedea, abia acum, în toată deplinătatea lui, cumplitul întuneric în care se află prins.

Ei bine, curentul sau tiparul de gândire pe care-l reprezintă gnosticismul nu se reduce, după cum am văzut, doar la primele secole creştine. El apare în anumite momente – probabil „favorabile" –, aşa cum sunt primele secole ale mileniului al doilea al erei noastre (catharismul). Reapare, iată, în apropierea mileniului al treilea, în secolul trecut. Am putea crede că gnosticismul are o vocaţie milenaristă, dacă nu i-am adăuga straniei lui istorii şi un alt moment, prea puţin interpretat în registrul paradigmei gnostice: naşterea filozofiei moderne.

Deşi cred că acest moment este mult mai vast şi e determinat de mai mulţi fondatori, mă opresc foarte scurt la cel pe care tradiţia îl consideră filozoful prin excelenţă modern, izvorul modernităţii europene, René Descartes, pentru a evidenţia

felul în care gnosticismul nu doar că nu părăseşte niciodată istoria, dar, curgând subteran, iese la suprafaţă şi ţâşneşte cu o forţă puternică în mijlocul celor mai importante evenimente ale ei. Celebrul început al *Meditaţiilor metafizice* foloseşte cu titlul de simplă presupunere însăşi ideea fundamentală a gnosticismului: „Voi presupune aşadar că nu există deloc un Dumnezeu adevărat, care ar fi izvorul absolut al adevărului, ci doar un anumit geniu rău, pe cât de puternic, tot pe atât şi de viclean şi înşelător, care şi-a întrebuinţat, ca să mă înşele, toată iscusinţa pe care o are. Să presupunem că sunt creaţia unui geniu rău, că am un trup de sticlă..."[4] Oricât de nevinovată ar vrea să o facă să pară, această supoziţie denotă curajul enorm pentru acea epocă al gânditorului francez, care îndrăzneşte să pună la îndoială ceea ce era considerat un postulat indiscutabil al gândirii filozofice şi religioase *mainstream*: raţionalitatea şi bunătatea absolută ale universului şi ale fiinţei creatoare! Presupunerile trasează drumul cercetării, drept dovadă că tezele tari ale cartezianismului poartă amprenta ideii gnostice: afirmarea libertăţii ca atribut *superior* raţionalităţii fiinţei divine este la vremea respectivă şi ulterior un adevărat scandal. Descartes, prin acest „anarhism" introdus în principiul însuşi, dislocă o paradigmă în care gândirea filozofică şi ştiinţifică a cunoscut o captivitate milenară. Eliberarea universului, a naturii şi a omului de lanţurile unui *logos* guvernator, ordonator şi determinist a deschis calea unei abordări propriu-zis moderne a lumii vieţii ca fiind supusă aleatoriului, hazardului, combinaţiilor întâmplătoare, imprevizibilului şi noutăţii. În această nouă schemă de gândire, accentul cade pe libertate, pe voinţă, în raport cu care cunoaşterea a ceea ce este adevărat şi bun pare să fie mai mult un mijloc decât un scop în sine. La fel cum în context gnostic valoarea supremă este eliberarea, gnoza fiind mai mult un instrument al eliberării, la Descartes cunoaşterea şi raţiunea se subsumează voinţei – atât în ce-l priveşte pe Dumnezeu, cât şi în ce-l priveşte pe om.[5] O asemenea concepţie avea să-l

scandalizeze pe Leibniz, care-i reproşează lui Descartes tocmai reprobarea redutabilelor concepţii metafizice şi religioase unde Raţiunea, logosul este principiul ordonator al întregului univers.

Cartezianismul deschide aşadar gnosticismului posibilitatea de a rodi, pe căile ocolite, rareori explicite şi de suprafaţă, a gândirii europene. Evoluţionismul darwinist nu ar fi fost posibil fără această schimbare produsă în conştiinţa europeană – prin revoluţia subtil-gnostică introdusă de Descartes. Eliberarea lumii vieţii de logocentrismul ontoteologic produce ca efect colateral, dar de o importanţă enormă renunţarea la idolatria scopului şi a teleologiei şi acceptarea faptului că lumea îşi creează, în cursul devenirii, propriile ei modalităţi de a fi.

Ne-am îndepărtat de ideea gnostică? Numai aparent şi numai dacă rămânem la înţelesul strict al mitologiei gnostice din primele veacuri creştine. Dacă urmărim însă ideea gnostică vom vedea că ne aflăm într-o perfectă consecvenţă cu ea: gnoza, cunoaşterea este un mijloc, o cale de *eliberare* a sufletelor din împărăţia umbrelor şi a suferinţei. Scopul – dacă tot mai putem vorbi despre un scop – este unul perfect nedeterminat sau care poate lua orice valoare: *libertatea şi binele*. Că o asemenea idee se poate transpune în diferite variante perfect laice este de la sine înţeles: „gnosticul" de azi vrea să iasă, prin cunoaştere, din suferinţa prezentă, să fie liber şi să devină fericit.

Cred aşadar că, dacă acceptăm că interesul pentru gnosticism revine în actualitate în secolul XX, acest lucru se întâmplă nu doar din cauza pesimismului şi nihilismului lăsate în urma lor de cele două războaie mondiale, ci pentru că epoca noastră este produsul unei revoluţii de tip gnostic, al schimbării de paradigmă inaugurată de Descartes şi, în general, de filozofia modernă.

Neoplatonismul – o soteriologie filozofică uitată?

Spre deosebire de gnosticism şi creştinism, neoplatonismul pare să fi rămas o alternativă mai puţin frecventată, chiar dacă nu în mod atât de evident respinsă, ca în cazul unora dintre întruchipările ideii gnostice. Neoplatonismul nu a provocat nici o cruciadă împotriva lui – aşa cum a fost cazul catharismului –, ba chiar a alimentat discret parte din teologia creştină prin Dionisie Areopagitul şi Toma din Aquino.[6] Conform lui Anders Nygren, inovaţia lui Plotin faţă de platonismul de la care se revendică constă în încercarea de a explicita existenţa lumii pornind de la capătul de sus al „participării" platoniciene, motiv pentru care introduce noţiuni noi precum cea de *emanaţie sau procesiune*. Dacă Platon tratase destul de superficial problema existenţei lumii senzoriale, Plotin încearcă să dea un răspuns cât se poate de clar întrebării care a cunoscut în modernitate poate cea mai stringentă formulare: „De ce există ceva mai curând decât nimic?". Platon nu se simte constrâns să dea un răspuns acestei întrebări, preocuparea esenţială a filozofiei sale fiind trasarea unor mijloace eficiente de reconectare a sufletului cu principiul său, de care – din varii şi deseori ceţoase motive – s-a desprins la un moment dat, din vina exclusivă a celui dintâi. Altfel spus, Platon abordează relaţia dintre lumea sensibilă şi cea inteligibilă în mod decisiv unilateral, pornind de la întemeiat la temei, de la copie la model, de la umbră / imagine la realitate, de la „părere" la „adevăr". Lasă liberă o întreagă problematică, aceea a relaţiei temeiului cu întemeiatul său, a inteligibilului cu sensibilul pe care-l „formează" sau în-fiinţează. Şi exact la această problemă (a „naşterii" sau „creării", a „emanaţiei" ori a „procesiunii") vin să răspundă, fiecare în felul său, gnosticismul, neoplatonismul şi creştinismul.

Creaţia lumii de către un misterios şi bun demiurg care, privind la modelele desăvârşite şi eterne, constituie subiectul

dialogului *Timaios*, pentru Plotin o adevărată lucrare de referință în încercarea de a lămuri „necesitatea" lăuntrică a principiului de a se dărui pe sine însuși – fără să se părăsească pe sine. Dacă *Timaios*-ul lui Platon propune o explicație mecanică și matematică a „nașterii" universului sensibil, de o platitudine inginerească și de o importanță secundară în ansamblul operei sale, *Enneadele* lui Plotin transformă problema genezei într-o problemă de o importanță capitală și... vitală, exprimată într-un limbaj extrem de expresiv și pasional. Ceea ce i-a lipsit lui Platon a fost factorul provocator și contestator al bunătății demiurgului și al raționalității universului, factor de care nu a dus lipsă Plotin însuși, care trăiește într-o lume care nu mai împărtășește ceea ce în vremea lui Platon ținea de ordinul evidenței: teza eternității lumii sau pe aceea a bunătății și raționalității ei.[7] Confruntat cu tezele explicite ale gnosticilor, Plotin se simte cumva obligat să argumenteze presupozițiile platonice și să explice detaliat felul în care „decurge" lumea senzorială din principiul ei. Rezultatul? Depășirea dualismului platonician – în cadrul căruia singura legătură dintre sensibil și inteligibil era extrem de spectrală, o prezență... absentă ca aceea a „tiparului" în obiectul făurit de meșteșugar – înspre o înțelegere mult mai unitară, pe cât posibil mai directă și mai concretă a acestei legături. Principiul lui Plotin – menținându-și sacra autarhie – este cumva pus în legătură cu ceea ce întemeiază, chiar dacă el nu va primi, la rândul lui, nimic înapoi de la cele de mai jos decât el. Plotin practică o echilibristică dificilă, dar extrem de creatoare încercând să mențină contururile definitorii ale filozofiei lui Platon, dar să și răspundă noilor provocări apărute – după unii interpreți – chiar din schematismul teoriilor sale, care a alimentat direcția dualistă a gândirii.[8]

Astfel, pentru Plotin de o enormă importanță era punerea în acord a tezei platoniciene a autosuficienței și inafectabilității principiului cu propria sa teză, aceea că principiul se află (și trebuie să se afle) într-o legătură mult mai strânsă cu cele

sensibile și care aspiră spre el decât aceea dintre un artizan și artefactele lui. Aceasta este cea mai spinoasă problemă, dacă nu însăși problema centrală a filozofiei lui Plotin și a neoplatonismului în general, pentru rezolvarea căreia se invocă unele dintre cele mai ingenioase și mai percutante imagini din istoria filozofiei. Unul dintre exemplele cel mai des invocate de Plotin este, desigur, cel al luminii – al soarelui sau al flăcării –, căci ea presupune simultan o despărțire și o continuitate cu „obiectele" sale. Despărțire pentru că soarele și flacăra nu iau nimic de la cele pe care le luminează sau încălzesc, continuitate pentru că *acțiunea* lor asupra acestora presupune *prezența* efectivă, directă, o legătură permanentă cu ele. Participarea rămâne la Platon o legătură eterică, indirectă și „de la distanță" – după cum am văzut cu tiparul folosit de meșteșugar, iar metafora luminii are, în dialogurile lui, o importanță mult mai redusă decât metafora uitării și a reamintirii. Invers, la Plotin, amintirea este deseori repudiată în favoarea *prezenței*, a *actului* propriu-zis, a stabilirii conexiunii cu principiul imediat superior și, întrucât pe această scară a ființei fiecare treaptă este simultan coborâtoare și urcătoare, cu Unul însuși. Ar fi ridicol, spune Plotin, să ne imaginăm că fericirea poate să crească odată cu acumularea de amintiri frumoase și că putem fi fericiți doar prin intermediul acestora într-un timp în care ceea ce ne-a făcut fericiți lipsește. Fericirea înseamnă, la Plotin, prezență a sursei fericirii și deopotrivă *plenitudine* invariabilă – căci, chiar dacă există grade diferite ale procesiunii, fiecare dintre ele se împărtășește, așa-zicând, într-un mod total și unitar din sursa primă, al cărei flux curge nediminuat prin toate. Pentru a realiza acest lucru, această conexiune și reunificare, este suficientă o corectă întoarcere a privirii înspre cele de sus, înspre cele originare, înspre principii. Dimpotrivă, atunci când privim exclusiv în „jos", în sensul că acordăm o *autonomie* sensibilului ca atare, fie acesta corpul, plăcerea trupească sau viața însăși, ne facem vinovați de a întrerupe procesiunea și de a lăsa astfel

să apară răul în lume. Răul nu este *în* lume, ci în această *între-rupere* pe care noi înşine o facem ori de câte ori nu ne orientăm corect privirea înspre cele de sus astfel încât cele mai prejos decât noi să-şi poată primi ele însele lumina. În acest sens, efortul soteriologic al sufletelor nu este, nu poate fi deloc egocentric – aşa cum greşit interpretează Nygren –, ci este, necesarmente, unul care nu se poate realiza decât *prin solidaritatea* cu cele „de mai jos", căci – cum am văzut – răul are loc atunci când, întorcându-mă exclusiv spre cele sensibile, le privez pe acestea de lumina inteligibilului. Conform definiţiei date mai sus, salvarea mea nu doar că depinde de... ci chiar *este* salvarea, mântuirea celor de mai jos decât mine, căci, aşa cum am văzut, răul provine tocmai din *autonomizarea* lor, din separarea lor de lumina unificatoare a înţelegerii. Sufletul se salvează numai întrucât le salvează pe cele de mai jos decât el – ar putea sta ca deviză a acestei formule soteriologice plotiniene.

Ipostaze târzii ale neoplatonismului: Martin Heidegger şi Emil Cioran

Concepţia despre *Dasein* a lui Martin Heidegger este, cred, una dintre cele mai apropiate întruchipări filozofice ale acestei formule.[9] Căci *Dasein*-ul este, conform filozofului german, cel prin care „fiinţarea este deschisă înspre fiinţa ei". Dacă ne imaginăm „fiinţarea" (*Seiendes*) heideggeriană ca pe o entitate „inferioară" pe care *Dasein*-ul o aduce, prin înţelegerea sa, la lumina fiinţei ei, vom avea probabil o superbă ilustrare a paradigmei neoplatonice într-una dintre cele mai de succes filozofii ale secolului trecut. Mai mult decât atât, numai prin *Dasein* lumea se constituie ca atare, numai prin el fiinţările sunt cuprinse într-o reţea de semnificaţii, într-o unitate, într-un

întreg. *Dasein*-ul este cel care „unifică" multiplicitatea fiindului într-o „lume", adică într-o unitate semnificativă.[10]

Dimpotrivă, în dispoziţia afectivă a angoasei sau a plictiselii fiindul se separă în fiinţări de sine stătătoare, autonome – iar totalitatea care vine să ia locul unităţii semnificative a „lumii" este neantul însuşi (*das Nichts*). Nu există o privire mai „pură" şi în acelaşi timp mai goală a fiinţării ca fiinţare decât privirea din angoasă, privirea desprinsă, separată de lumina fiinţei care o cuprinde într-o unitate semnificativă. Această angoasă heideggeriană este corespondentul „întoarcerii" privirii spre materia separată de formă, spre senzorialul fără inteligibil.

Dar ceea ce apropie şi mai mult filozofia lui Heidegger de formula plotiniană este faptul că lumea la fel de „eternă" pe cât de inepuizabilă este fiinţa însăşi. Fiinţă care „se dă" (*es gibt*) pe sine în modul infinit în care se dăruieşte Binele plotinian. La fel cum sufletul superior nu primeşte nimic de la cele iluminate de el în calitatea lor de entităţi inferioare lui, nici *Dasein*-ul, făuritor de lume, nu poate primi nimic de la fiinţările sărace în lume sau lipsite de lume. Cu toate acestea, el nu poate fi – ca şi fiinţa însăşi – decât în modalitatea „lumirii", a deschiderii fiinţării spre fiinţa ei, răul lui provenind din această întrerupere a semnificării fiindului. *Dasein*-ul se salvează, în viziunea lui Heidegger, doar în calitatea sa de „mântuitor" al fiinţării, în calitatea sa de rostitor al fiinţei fiinţării. Dimpotrivă, este „căzut" ori de câte ori dezertează de la această condiţie a sa de „mijlocitor" între fiinţă şi fiinţare.

„Muritorii locuiesc în măsura în care salvează pământul – şi «a salva» trebuie înţeles aici în sensul vechi pe care Lessing încă îl cunoştea. Salvarea nu smulge doar dintr-un pericol; a salva înseamnă propriu-zis: a elibera ceva întru esenţa sa proprie. A salva pământul este mai mult decât a profita de el sau chiar a-l trudi. Salvarea pământului nu duce la înstăpânirea asupra pământului şi la supunerea lui, de unde n-ar mai fi decât un pas până la o exploatare neînfrânată."[11]

Deschiderea-luminatoare despre care ne vorbeşte Heidegger pentru a descrie relaţia dintre *Dasein* şi fiinţare, pe de o parte, şi dintre *Dasein* şi fiinţă, pe de altă parte, este corespondentul sufletului mijlocitor care realmente deschide-luminator fiinţa spre cele situate „mai jos".[12]

Un alt gânditor al secolului trecut foarte apropiat de formula plotiniană este gânditorul franco-român Emil Cioran. Dat fiind că am analizat pe larg în alte texte[13] fondul plotinian al gândirii cioraniene, nu mai revin aici decât foarte succint. Teza – care s-a impus aproape ca un „mit" al hermeneuticii cioraniene, respectiv încadrarea lui în paradigma gnostică – este contrazisă de câteva supoziţii permanent prezente în opera gânditorului. Dacă interpretăm opera lui, în special cea scrisă în limba franceză, vom fi cu toţii de acord că „salvarea" propusă de el (şi, cum am avut prilejul să constatăm, opera lui Cioran are o profundă dimensiune terapeutică şi soteriologică) nu se subsumează nici discursului soteriologic de tip budist, nici celui creştin, dar – în contra tuturor aparenţelor – nici măcar celui de tip gnostic. Discursul soteriologic cel mai apropiat gândirii şi sensibilităţii cioraniene este cel de tip neoplatonic în primul rând pentru că Cioran respinge constant, în spirit nietzscheean, atracţiile şi ispitele *transmundaneităţii* (prezente în religie, dar şi în metafizică)[14], elogiind – deseori „pătimaş" – sfâşietoarea frumuseţe a *acestei* lumi.

După cum ştim, în timpul lui Plotin, aceste ispite erau reprezentate de gnosticism şi creştinism – ambele respinse de el în *Enneadele* sale, tocmai pentru motivul că lumea nu este, în viziunea sa, substanţial şi esenţial rea: „răul" prezent în lume provine dintr-o proastă orientare a privirii, ţine de o separare a materiei de formă, iar binele lumii (şi deci al existenţei înseşi) se poate *manifesta* realmente printr-o *bună re-orientare* a privirii dinspre cele actuale spre cele... virtuale, dinspre cele reale spre cele... posibile. Cu alte cuvinte, o „operaţie" produsă la nivelul minţii noastre produce revelarea,

viziunea binelui prezent în lume. Orbul care-şi recapătă vederea – este o comparaţie foarte prezentă în textele lui Plotin – pentru a ilustra această schimbare lăuntrică ce afectează de o manieră esenţială realitatea „exterioară". Ceea ce văd în lume iluminatul plotinian şi, aşa cum am avut prilejul să o arăt în articolele amintite mai sus, iluminatul „cioranian" nu este nici insubstanţialitatea lumii, iluzia sau neantul ei (precum iluminatul budist), nici răul ei fundamental, dejecţia respingătoare a unui demiurg rău (precum iluminatul gnostic) şi nici coruperea ei fatală produsă prin lucrarea omului, aşa cum proclamă creştinismul, corupţie imposibil de remediat altfel decât prin intervenţia *brutal-graţioasă* a autosacrificării „fiului lui Dumnezeu". Dimpotrivă, iluminatul cioranian sau neoplatonic descoperă întemeierea lumii în chiar strălucirea „aparenţelor" ei – atâta timp cât privirea „iluminată" le reconectează, aceste aparenţe, cu principiul lor interior, cu virtualitatea, cu condiţia lor de posibilitate, cu „originea". Or această corectă reaşezare a privirii este „întoarcerea", regresul spre „transcendental", spre acel dincoace al minţii noastre.

Cioran – deşi cochetează cu cele trei tipuri de discurs salvator... „nihilist" amintite mai sus (budist, gnostic, respectiv creştin) – le respinge finalmente pe toate, recunoscându-şi atât incapacitatea de a adera până la capăt la liniştea budismului, cât şi neputinţa de a denunţa complet existenţa acestei lumi, abjurare absolut necesară în salvarea de tip gnostic sau creştin. Mântuirea după Cioran şi Plotin porneşte de aici-jos, se află „în urma", şi nu „înaintea" noastră, în virtual, în *condiţiile de posibilitate* ale existentului *prezente* încă în el. A *vedea* prezenţa *posibilului în realitate*, modul miraculos în care acest „virtual" cuprinde şi ţine laolaltă multiplul în unitatea sa inefabilă, reprezintă formula mântuirii deopotrivă neoplatonice şi cioraniene.

Tema „întoarcerii" – prezentă permanent în opera filozofului franco-român – trimite aproape explicit la ideea conversiunii, sugerând că o asemenea „operaţie" nu presupune

o renunţare la... sau o denunţare a lumii, ci mai curând o repunere a ei în legătură cu propriile ei condiţii de posibilitate, o privire asupra lumii din perspectiva transcendentalului ei, a „formelor" a căror „materie" este, în termenii fenomenologiei, a unei vizări primordiale...

Între trup şi suflet: darul lacrimilor şi fericita întristare

Există o întreagă psihologie constituită în jurul ideii că tristeţea este un lucru negativ şi, ca atare, trebuie combătută. Tristeţea este simptomul sau manifestarea unui conflict psihic inconştient sau, după alţii, simptomul anumitor afecţiuni somatice. Oricum ar fi, tristeţea nu trebuie îngăduită. Chiar şi în cazul bolnavilor terminali, tristeţea provocată de gândul morţii apropiate constituie obiectul unor terapii – individuale sau de grup – care-şi propun acceptarea de către pacient a gândului morţii sale. Omul de astăzi, pentru care depresia este la ordinea zilei, va fi surprins să afle că într-o altă „lume" tristeţea nu este întotdeauna ceva negativ. Dimpotrivă, tristeţea poate fi şi întru totul benefică. Există aşadar o tristeţe „rea" şi o tristeţe „bună", o tristeţe nefericită, dar şi o fericită întristare. Şi mai surprins va fi omul de azi – obişnuit cu terapia prin zâmbet, prin râs şi cu forţa gândirii pozitive – că există şi o „terapie" prin lacrimi – „darul lacrimilor". La acest nivel însă simplul sentiment al tristeţii se transformă într-o experienţă metafizică.

Două forme de tristeţe: tristeţea fericită (pénthos; katányxis) *şi tristeţea „nefericită"* (lýpe)

Trebuie spus de la bun început că dacă, în acord cu ceea ce susţine psihologia astăzi, tristeţea este reacţia la o pierdere, în concepţia Părinţilor Bisericii există două feluri de pierdere

și, în consecință, două forme ale tristeții, după cum două vor fi și modurile în care vom plânge și vom trăi doliul pierderilor noastre. În ceea ce s-a numit „teologia lacrimilor" tristețea se referă în primul rând și în mod esențial la pierderea absolută, pierderea Paradisului. În această calitate, fenomenul tristeții este unul pozitiv, bun și care trebuie aprofundat. Doar că cel care a pierdut absolutul, cel care s-a înstrăinat de Dumnezeu continuă să se înstrăineze și pierde însuși sentimentul acestei pierderi. În loc să se „întristeze după Dumnezeu" ajunge să fie trist pentru pierderile suferite în această lume „a pierzaniei". Se va întrista așadar în fața lipsurilor materiale, trupești, sufletești. Va suferi pentru averea, sănătatea, plăcerile, confortul, „fericirea" lui. Tristețea ca sentiment consecutiv Căderii decade într-un sentiment impropriu, inadecvat, derizoriu. Tristețea după lucrurile lumești este o tristețe disproporționată, copilărească, lipsită de judecată, în cele din urmă ridicolă pentru că, spun Sfinții Părinți, este nenaturală. Doar prima tristețe, cea după Dumnezeu, tristețea care deplânge condiția noastră căzută și păcatul sau păcatele săvârșite, este o tristețe firească. Că întristarea după cele lumești nu ține de firea originară, metafizică, a omului ne-o arată faptul că, oricât de mare ar fi durerea pricinuită de o pierdere a celor de aici, dacă perioada de doliu se prelungește mai mult decât o cere o dreaptă măsură, tristețea respectivă devine patologică. Tristețea după lucrurile vremelnice este ea însăși o tristețe efemeră, în vreme ce tristețea după ceea ce e etern este și trebuie să fie o tristețe permanentă, neîncetată în timpul vieții noastre. Anticipând puțin, putem spune că tristețea fericită este tristețea care deplânge nu o pierdere sau alta, ci însăși starea de pierdere. Tristețea fericită este o tristețe ontologică, spre deosebire de tristețea ontică, cea ale cărei obiecte sunt contingente și supuse schimbării.

Înainte de a lua în discuție cauzele tristeții „decăzute", va trebui să deschidem o paranteză privitoare la „facultățile" responsabile cu aceste două forme de tristețe. După cum știm,

creștinismul preia tripartiția platoniciană a sufletului, distingând între minte (*nous*), partea apetitivă (*epithymía*) și partea pătimașă sau volitivă (*thymós*). Tristețea după lucrurile lumești (pe care o putem numi, luând-o de data aceasta pe cea dintâi ca etalon, „tristețe nefericită") provine din partea apetentă și cea irascibilă, altfel spus din poftele sau mâniile noastre, în vreme ce tristețea fericită își are sediul în minte. Tristețea fericită este așadar o tristețe a minții, o tristețe nesentimentală și neresentimentară, parafrazându-l pe Spinoza, o tristețe „intelectuală". Este o tristețe a spiritului din om, nu o tristețe a sufletului și nici una a trupului său. O tristețe nepătimașă și nepătimitoare, o pasiune activă, o suferință „lucrătoare", o emoție nemișcată.

Subspecii ale tristeții nefericite (neplăcerea, mânia, akedía*) în relație cu ceea ce afectează: partea apetentă, partea irascibilă și întregul suflet*

Să ne întoarcem însă la cauzele tristeții „nefericite", pe care Sfântul Ioan Damaschin o includea între alte trei specii ale mâhnirii numind-o „mâhnirea care te face fără glas".[1] Clasificarea acestora depinde de facultatea afectată și de reacția acesteia la frustrare. Așa încât o primă cauză este constituită de neîmplinirea unei dorințe (partea afectată fiind aici partea apetentă) sau de sfârșitul acesteia. De fapt, scrie Jean-Claude Larchet într-o excelentă analiză a acestei subspecii a tristeții, totul se reduce la insatisfacția produsă de inadecvarea dintre „capacitatea nesfârșită de a se bucura" a omului și obiectele mărginite ale dorinței sale.[2]

Atunci când partea frustrată este partea irascibilă apare mânia. Sediu al curajului, al elanurilor eroice, al dorinței de glorie – partea irascibilă este stimulată în mod plăcut atunci când „i se face voia", iar în mod neplăcut atunci când voința

îi este contrazisă sau sfidată. Ne mâniem de fiecare dată când nu reușim să ne impunem voința, de fiecare dată când eforturile noastre sunt zădărnicite prin forța vreunui semen sau prin simpla forță a întâmplării. De fapt, scrie exegetul citat, această tristețe „vădește reacția unui ego frustrat în dorința afirmării de sine [...], care crede că nu este apreciat la justa sa valoare"[3].

Cauzele fiind cunoscute, formele de tristețe amintite mai sus sunt relativ ușor tratabile, vindecabile. Nu același lucru se întâmplă cu o altă formă de tristețe, a cărei origine este de negăsit și care apare ca total nemotivată. Este vorba de celebra *akedía*. Cât de redutabilă este această formă de tristețe și cât de mult a reușit ea să redefinească tristețea însăși, dându-i un specific creștin, grăiește de la sine chiar destinul acestui concept. *Akedía* e prezentă în primele liste ale păcatelor capitale / mortale întocmite de către Evagrie din Pont și Ioan Casian, liste ce numără opt păcate, și nu șapte așa cum ne-am obișnuit să auzim, tocmai pentru că se face încă diferența între *akedie* și tristețe. Grigore cel Mare, în lista lui de șapte păcate (numărul care s-a impus), elimină akedia și lasă doar tristețea, cel mai probabil identificându-le într-unul și același păcat. Câteva secole cele două liste de păcate, cea în număr de opt (provenită de la Evagrie și Casian) și cea în număr de șapte (concepută de Grigore cel Mare) își fac concurență, în cele din urmă câștigând... – nu e greu de anticipat, căci de aceea vorbim astăzi de șapte, și nu de opt păcate capitale. Cu toate acestea, lista de șapte s-a impus făcându-se un compromis important, care arată importanța deosebită a dezbaterii în jurul celor două sentimente: s-a renunțat la tristețe, revenindu-se la *akedie*![4] Unul dintre motivele esențiale ale acestui compromis – pecetluit de Toma din Aquino – este, cum se va vedea, tocmai conotația pozitivă pe care o capătă, în interiorul teologiei creștine, tristețea, cel puțin într-o anumită „întrebuințare". Probabil că ar fi fost destul de straniu să existe

un păcat capital care are, într-un anumit sens, și proprietăți salvatoare, mântuitoare, așa cum este cazul tristeții.

Toate aceste forme ale tristeții se subsumează uneia singure, anume întristarea după cele lumești. Numită de către Sfinții Părinți λύπη (*lýpe*), această tristețe nu se rezolvă în lucrurile pe care i le opun cei care o îndură: plăcerea, desfătarea, afirmarea de sine sau agitația necontenită. Dimpotrivă, aceste țeluri ale celui care vrea să se elibereze de sub puterea ei nu fac decât să o mențină și să o regenereze. Bucuriile lumii sunt bucurii întristătoare, generatoare de nefericire, spre deosebire de întristarea după Dumnezeu, care este o întristare fericită. Or tocmai aceasta din urmă reprezintă calea de ieșire din labirintul deșertic al tristeților și bucuriilor lumii.

Restaurarea facultăților sufletești prin întristarea fericită

Fericita întristare (πένθος; *luctus*) sau străpungerea inimii (κατάνυξις; *compunctio*)[5] schimbă radical sensul aspirațiilor omului, făcându-l să iasă din acest labirint. Îl mută din planul orizontalității în cel al verticalității. Nu ca pe un proces trebuie să înțelegem această schimbare, ci ca pe o stare. O stare care modifică totul nu pe rând, ci deodată. Un dar. Se întâmplă cu fericita întristare ceea ce se întâmplă cu darul lacrimilor, cu pocăința, cu rugăciunea sau cu iertarea. Ceea ce iei ți se dă pentru că ai cerut, dar ai cerut pentru că în prealabil ți s-a dat puterea de a cere. Cel care caută află, dar nu ar fi căutat dacă înainte nu ar fi aflat. Numai aceluia care bate i se va deschide, dar n-ar fi bătut niciodată dacă nu i s-ar fi deschis deja.[6] Tocmai de aceea fericita întristare vine cu totul și schimbă totul, apare deodată și transfigurează într-o singură clipă. De aceea, Myrrha Lot-Borodine va putea spune despre darul lacrimilor (δακρύων δώρον), expresie a fericitei

întristări, că – așa cum îi spune numele – este o „harismă, o *gratia gratis data*", dar că „necesită anumite dispoziții prealabile ale sufletului" și că și în acest caz „există un acord, o armonie prestabilită între Cel ce dăruiește și cel ce primește"[7].

Astfel, partea apetentă se reconvertește în dorința sau dorul de Dumnezeu, partea irascibilă va fi mâniată doar față de păcatul propriu, arătând compasiune față de greșelile altora. Prin fericita întristare omul își îndreaptă capacitatea sa de a dori către singurul „obiect" care ar putea-o mulțumi – Dumnezeu. Este o dorință care, spre deosebire de dorințele față de cele lumești, nu încetează odată ce este împlinită, ci, împlinită fiind, continuă să dorească. Dorința de Dumnezeu, odată împlinită, este încă vie, spre deosebire de dorințele față de cele ale lumii, care pier odată ce sunt satisfăcute. Partea noastră apetentă a fost făcută pentru a-L dori pe Dumnezeu și de aceea este nesfârșită ca și „obiectul" ei; atunci când se îndreaptă spre Dumnezeu este simultan pe deplin mulțumită și permanent însetată de Dumnezeu. De asemenea, spre deosebire de dorințele obișnuite, al căror capăt ne face să realizăm cât de puțin este ceea ce am dorit atât de mult, dorința de Dumnezeu, împlinindu-se, ne face să vedem cât de necuprinsă este bucuria oferită de către Cel pe care l-am dorit atât de puțin.

Dacă partea apetentă nu are alt rost decât acela de a-l face pe om să se apropie infinit de Dumnezeul său, un prim rol al părții irascibile este de a-l îndepărta infinit de ceea ce-l îndepărtează de Dumnezeu, în vreme ce a doua sa funcție este de a susține îndreptarea dorinței către Dumnezeu, de a asigura tensiunea necesară atât pentru a dobândi suprema bucurie, cât și pentru a nu o pierde.[8] Simțurile revin și ele la rostul lor primordial, își exercită funcțiile pentru care au fost create, se reînduhovnicesc. Căci ochii, urechile, mirosul, gustul și pipăitul i-au fost date omului pentru a-l slăvi pe Dumnezeu.[9]

Cea de-a treia formă de tristețe „nefericită", *akedía*, nu are în ce se reconverti, întrucât, spun Sfinții Părinți, ea „nu are

în natura omenească vreun bun temei. De aceea, Evagrie arată că, în cazul acestei patimi, firesc este să nu o ai deloc"[10]. Așa încât fericita întristare, darul lacrimilor, o face, atunci când reușește să-și împlinească menirea, să dispară cu totul. Iar când dispare, *akedía* lasă în urma sa o liniște deplină, o netulburare și o pace desăvârșite. Tocmai pentru că *akedía* stârnește o adevărată furtună în sufletul omului, tulburându-l și agitându-l în întregul său, punând stăpânire pe toate cele trei puteri ale sale, atunci când se retrage sufletul rămâne precum o mare liniștită după furtună: calm, senin, împăcat cu el însuși, neted și deschis ca o oglindă în care se reflectă albastrul cerului. Căci, ne spune Evagrie Ponticul (*Tratatul practic*, 12), după ce asupra noastră s-a abătut „demonul amiezii" – cum este supranumită această patimă – sufletul nostru este scutit pentru o bună bucată de vreme de atacul oricărui alt demon.[11] Alături de amintirea morții, răbdare, lucrul mâinilor și rugăciune, fericita întristare constituie un remediu al *akediei*, cel mai eficient. Căci dacă *akedía* este o tristețe care slăbește sufletul, îl deprimă, întristarea după Dumnezeu îl întărește, este o tristețe refortifiantă, revigorantă. *Akedía* este tristețea care face ca arcul spiritual să fie destins, în vreme ce fericita întristare întinde din nou arcul sufletului, țintind către Dumnezeu. În *akedie* sufletul este pe cât de slab, pe atât de nesimțitor, în vreme ce în tristețea fericită sufletul este pe cât de tare, puternic, pe atât de sensibil. *Akedía* este o tristețe fără lacrimi, în vreme ce întristarea după Dumnezeu este o tristețe înlăcrimată.[12] *Akedía*, ca orice formă a tristeții păcătoase, duce la disperare, în timp ce fericita întristare este nădăjduitoare.[13] În sfârșit, în timp ce întristarea după cele lumești este o întristare nefericită, întristarea după Dumnezeu este o „fericită tristețe bucuroasă" (Sfântul Ioan Scărarul, *Scara* VII, 53).

Fericita întristare
sau despre sinteza dintre doliu și bucurie

Irénée Hausherr vede fericita întristare (*pénthos*) ca fiind „doliul după pierderea mântuirii".[14] În mod obișnuit, doliul desemnează perioada de acomodare cu pierderea suferită, acoperind în timp intervalul survenit între libido și obiectul învestit. Rostul doliului constă tocmai în limitarea sa temporală: impunându-se o anumită durată trăirii doliului, trăirea pierderii este transferată pe un plan temporal, astfel încât „umplerea golului" pricinuit de dispariția a ceea ce iubim este asociată trecerii sau curgerii timpului, întocmai curgerii apei într-o clepsidră. Nu la fel stau lucrurile cu „doliul după pierderea mântuirii". Doliul acesta este fără sfârșit pentru că cel pierdut este însuși sufletul meu.[15] Doliul acesta are o particularitate anume: trăindu-l intens, până la capăt, fără să mă abat de la durerea mea, doliul acesta începe să producă bucurie. „Întristarea după Dumnezeu sau sinonimele ei vor fi expresia cea mai înaltă a bucuriei din lumea aceasta. «Doliu făcător de bucurie [*charopoión pénthos*].» Fericirea evanghelică se poate realiza încă din lumea aceasta: Fericiți cei ce plâng (*penthoúntes*), că aceia se vor mângâia. «Întristarea», «doliul» va fi totuna cu mângâierea, ba chiar cu fericirea."[16]

La Ioan Scărarul, cu cât doliul este mai negru și mai fără de bucurie, cu atât bucuria adusă de el este mai mare. Nu e vorba, așa cum ar părea la o primă vedere, de un raport invers proporțional între cantitatea de lacrimi de aici și cantitatea de lacrimi din viața de apoi: „Cel ce nu încetează a prăznui mereu întru desfătările trupești, acesta va plânge mereu în viața de apoi".[17] Oricât de tentați am fi să considerăm plânsul drept mijloc și fericirea drept scop, întristarea – drumul și bucuria – destinația ei, se dovedește curând că această soluție este neconformă cu textele Sfinților Părinți, care nu încetează să sugereze și uneori să afirme explicit strania simultaneitate

a fericirii și a tristeții, a doliului și a bucuriei, a morții și a nunții. „Cel ce s-a îmbrăcat pe sine cu fericitul și de bucurie dătătorul plâns ca și cu o frumoasă haină de nuntă, acesta a cunoscut care este râsul duhovnicesc al sufletului."[18] Întristarea după Dumnezeu nu este fericită doar întrucât prin ea putem dobândi fericirea, ci – spune același Ioan Scărarul – această tristețe cuprinde în ea însăși fericirea, precum este cuprinsă mierea în fagure: „Cugetând la însușirile pe care le are umilința, m-am minunat cum ceea ce se numește mâhnire și întristare cuprinde în sine bucuria și fericirea, întocmai ca și mierea în fagure. Iar ceea ce face ca durerea aceasta din suflet să fie însoțită de plăcere este ajutorul pe care-l oferă Domnul într-ascuns celor zdrobiți cu inima".[19] Nu există o metodă a lacrimilor, la fel cum nu poate fi alcătuit un tratat despre plâns. În fericita întristare întristarea însăși este fericită după cum fericirea este tristă. Îmbrăcat în haine de doliu și în haine de nuntă, sufletul fericit întristat se bucură și în același timp plânge: „Durerea profundă pentru păcatele săvârșite a văzut mângâiere; curăția inimii a primit iluminarea (cerului). Această iluminare este o lucrare negrăită, ceva ce rațiunea percepe, dar nu înțelege, ceva ce se vede de către ochiul sufletului, nu însă și de cel al trupului. Mângâierea este înviorare a sufletului îndurerat, care ca un prunc plânge și în același timp zâmbește vesel. Sprijinul este reînnoirea sufletului, suportarea tristeții, transformarea minunată a lacrimilor durerii în lacrimi lipsite de durere".[20] Dacă e totuși să exprime diacronic ceea ce a arătat sincronic, Scărarul nu se dă înapoi: lacrimile în fața morții nasc teama, teama naște ne-teama sau îndrăzneala, ne-teama naște bucuria, iar bucuria – cea fără de sfârșit – naște iubirea cea cuvioasă.[21] De asemenea, fericita întristare este asemeni unui prunc ce își revede tatăl: bucuros că îl vede și trist pentru că i-a lipsit atât de mult timp.[22]

Myrrha Lot-Borodine explică această simultană prezență a fericirii și a tristeții în fericita întristare, urmându-i pe Grigorie de Nyssa și pe Marcu Ascetul, prin prezența Sfântului

Duh[23], care face din un om un potir al său, dăruindu-i o „vedere care, în această lume, nu mai este din lumea aceasta. Preludiu al unirii-îndumnezeire"[24].

În cele din urmă, darul lacrimilor îşi mai arată o binecuvântare prin aceea că lumina dumnezeiască nu poate fi privită cu ochiul liber: acela care vede pe Dumnezeu va muri. Lumina dumnezeiască nu poate fi privită decât printr-o perdea sau printr-un văl de lacrimi. Lacrimile nu doar protejează bietul ochi omenesc de orbitoarea lumină dumnezeiască, dar, curgând în afară, eliberează lumina dinlăuntru. Cel care plângând primeşte lumina dumnezeiască a devenit el însuşi lumină, căci numai asemănătorul cunoaşte pe cel asemenea[25].

Lumea dintre lumi: intermundiul lacrimilor

Nici înainte de Cădere, nici după Înviere nu există plâns, ne spun scrierile patristice. Dar nici omul cu totul păcătos nu plânge şi nici acela care a cunoscut desăvârşirea. Unul este cu totul nesimţitor, un cadavru viu, unul al cărui suflet i-a murit înaintea trupului, celălalt este cu totul cufundat în contemplarea celor mai presus de fire, acolo unde nu există nici „întristare, nici suspin". Lacrimile vor rămâne atunci să exprime condiţia celor aflate la mijloc, în interval, ajungând un simbol al „lumii dintre lumi". Nu întâmplător lumea aceasta a fost numită „vale a plângerii" sau ţinut al lacrimilor.

Cu toate acestea, scripturile şi literatura patristică vorbesc şi despre un alt fel de plâns. E vorba de plânsul veşnic al celor condamnaţi la scrâşnirea dinţilor, vaiet al durerii – definitiv, univoc – strigăt provocat de o pedeapsă tautologică ce nu intenţionează să-l recupereze pe cel pedepsit, ci doar să-l facă să sufere, regret în sine, lipsit de căinţă, nereparatoriu, inabsolvibil. Acest plâns veşnic este ţintuit într-un prezent etern, damnatul care-l plânge suferă exclusiv din cauza a ceea ce pătimeşte, el suferă pentru că suferă, plânsul său nefăcând nimic altceva decât să deplângă la infinit starea în care se află. Nemijlocind nimic, plânsul veşnic este un plâns în sine. Pe bună dreptate am putea spune că este un plâns fără lacrimi.

Spre deosebire de acesta, fericita întristare şi darul lacrimilor sunt întru totul mijlocitoare. Mai întâi pentru că mijlocesc între plânsul veşnic al pedepsei şi bucuria veşnică a mântuirii. Apoi pentru că mijlocesc între păcat şi iertare, între trup şi suflet, între omul dinlăuntru şi omul din afară, între noi şi noi înşine, între lumina din noi şi lumina dumnezeiască, între noi şi ceilalţi, între cele de jos şi cele de sus, între mineral şi spiritual, între tristeţe şi fericire, între amărăciune şi dulceaţă, între practică şi gnoză, între aşteptare şi împlinire, între asceză şi contemplare. Tot astfel lacrimile ne transportă rugăciunile, sunt mesagerii cererilor sau mulţumirilor noastre, căci lacrimile fac ca rugăciunile noastre să fie auzite şi primite. Lacrimile mijlocesc între greutatea materiei noastre şi imponderabilitatea spiritului. Căzând, ne înalţă, curgând, ne întăresc. Botez al apei şi deopotrivă botez al focului[26], căci ele sunt rezultatul acelei arderi lăuntrice care topeşte plumbul păcatelor noastre transformându-l în aur.[27] Lacrimile mijlocesc de asemenea între răsplată şi dar, între rezultat şi graţie. Căci lacrimile nu vin nici când le cerem, dar nici dacă nu suntem pregătiţi să le primim. Ele vin din noi şi de dincolo de noi, sunt ale noastre şi deopotrivă ale Altcuiva, fiind primul semn că sufletul nostru s-a întâlnit – aproape într-ascuns, aproape fără ştiinţa, vrerea şi meritul nostru – cu Mirele bucuriei şi al slavei.

Melancolia colectivă: *hüzün*

Orhan Pamuk, laureat Nobel pentru literatură în 2006, încearcă în *Istanbul: Amintirile şi oraşul* să facă din melancolie un adevărat *brand* al oraşului Istanbul şi, prin contagiune, al întregii Turcii. Suntem în faţa unui caz de atavism, a unui expansionism sublimat apărut la un urmaş al unui fost neam de cuceritori? Frustraţi în seculara lor dorinţă de stăpânire a Europei, să fi cedat turcii moderni tentaţiei de a-şi redirecţiona ambiţiile spre marile ei sentimente? Nemângâiaţi de pierderea Europei, să încerce acum, cu disperare, să-i culeagă melancolia, să o asimileze, să o turcească?

Orhan Pamuk vrea să ne convingă că melancolia despre care vorbeşte este o cu totul altă melancolie decât cea cunoscută de europeni. Drept care o şi numeşte cu un cuvânt turcesc, de origine arabă: *hüzün* (arabă: *huzun*). Capitolul X al cărţii, „*Huzun – melankoli – tristesse*", cel asupra căruia mă voi opri, reprezintă partea teoretică cea mai condensată a acestei cărţi, care este un demers de filozofia culturii travestit sub aparenţa literaturii memorialistice.

Hüzün – o *melancolie colectivă*

Prin ce ar fi diferit *hüzün* de melancolie (*melankoli*)? *Hüzün* nu se referă, precum melancolia, la un sentiment individual, ci la unul colectiv. „Nu ne referim acum la melancolia pe care

o încearcă o singură persoană, ci la sentimentul acela întunecat – *hüzün* – pe care-l trăiesc şi împărtăşesc milioane de oameni. Încerc să vorbesc astăzi despre *hüzün*-ul Istanbulului, al unui întreg oraş."[1] Cum poate o colectivitate de oameni să trăiască acelaşi sentiment? Explicaţia pe care o formulează Pamuk aminteşte de morfologia culturii: peisajul unui loc determină sentimentul specific al unei culturi. Autorul preferă însă să-i invoce pe romantici în sprijinul acestei idei. Sarcina de a cuprinde conţinutul melancoliei specifice peisajului istanbulez este cum nu se poate mai dificilă pentru un romancier, exersat şi într-ale picturii, tentat să zugrăvească încântătorul spectacol al diversităţii şi mai puţin dispus să bage tot ce îi iese în cale într-una şi aceeaşi oală a esenţialului.[2]

În locul unei definiţii propriu-zise, urmează o frază imensă care l-ar putea face invidios pe Proust însuşi. *Hüzün* – melancolia emanată de peisajul istanbulez – este recepţionată, multiplicată şi reproiectată asupra acestuia de către locuitorii Istanbulului. Peisajul şi oamenii Istanbulului sunt indisolubil uniţi prin tainicele fire ale unei melancolii speciale, nesolitare, solidare. Între amurgul venit cu repeziciune şi „taţii care revin acasă cu sacoşe în mâini", între „frig şi librarii pe care-i face să tremure, între serile de vară şi codoşii răbdători, între orele târzii şi femeile care-şi aşteaptă soţii, între pustietate şi leagănele din parcuri, între ceaţă şi sirenele vapoarelor, între paragină şi arhitectura, mai veche sau mai nouă, a oraşului, între ploaie, pescăruşi, midii şi pontoane, între conacele de lemn, vechi de secole, şi focul care le mistuie heraclitean, dizolvând o veche ordine şi anunţând naşterea alteia, între austru şi mulţimile din faţa bordelurilor controlate de primărie, între pantele abrupte şi maşinile vechi, între moarte şi oraş, între duhoare şi bulevarde, între sărăcie şi pretutindeni, între dimineaţă şi ieşirea pescarilor în larg, între mizeria atotprezentă şi serile de iarnă, între perspectiva aeriană a berzelor şi microbiştii dezabuzaţi se stabileşte o armonie

cosmică, care sugerează că melancolizarea este raţiunea de a fi a întregului univers istanbulez, *telos*-ul său suprem".[3]

Trauma gloriei şi antiistorism melancolic

Un alt termen de comparaţie a melancoliei istanbuleze i-l oferă autorului noţiunea de *tristesse*, al cărei sens a fost ilustrat de *Tropice triste*, cartea lui Claude Lévi-Strauss. Exact ceea ce deosebeşte *hüzün* de *melankoli* îl apropie de *tristesse*: faptul că este un simţământ colectiv, nu individual, o stare de spirit care caracterizează populaţii şi locuri.[4] Există totuşi două deosebiri importante şi faţă de tristeţea pe care Lévi-Strauss o întâlneşte la tropice. Mai întâi faptul că Istanbulul este înecat în urmele propriei sale măreţii trecute. Trecutul otoman glorios face corp comun cu prezentul croit după moda europeană şi consemnat în alfabet latin. Proximitatea „urmelor biruinţelor şi civilizaţiilor apuse [...] îi determină pe milioanele de oameni care vieţuiesc printre ele să se perceapă cu amărăciune ca pe nişte relicve ale unui mare imperiu".[5] O asemenea inserţie a trecutului în spaţiul familiar al prezentului nu face decât să stimuleze secreţia de bilă neagră a istanbulezului. Gloria otomană nu este amenajată muzeal, îngrădită şi expusă la loc de cinste ca motiv de mândrie a poporului unei istorii măreţe, aşa cum se întâmplă în cazul altor popoare. Dimpotrivă, ea este înfiptă dureros în carnea vie a Turciei de azi, care gustă doar amărăciunea de a nu mai fi ce a fost. Fostul imperiu a fost năpădit de un prezent buruienos, de o contemporaneitate părăginită, de o modernitate dărăpănată. Trecutul şi prezentul apasă unul asupra altuia şi faptul că unul cade peste celălalt menţine Istanbulul într-o precară stare de echilibru melancolic.

Acest edificiu melancolic al compromisului dintre *a fost* şi *este* ameninţă permanent să se prăbuşească sub presiunea – cu

un termen familiar nouă – „grelei moşteniri". Aşa se activează, ca reacţie de apărare la melancolie, un antiistorism instinctiv – antidot natural la dulceaţa otrăvitoare a melancoliei. „Căci calea cea mai scurtă de a te elibera de melancolia pe care ţi-o inspiră statutul de relicvă a unui mare imperiu este dezinteresul total faţă de edificiile istorice şi de numele clădirilor ori de particularităţile arhitectonice care le deosebesc între ele. Aşa procedează de obicei istanbulezii, ajutaţi de sărăcie, dar şi de ignoranţă."[6] Casele şi le vor ridica nu pe nisip, ci pe piatră, dar este vorba de piatra smulsă din zidurile oraşului. Nevoia de spaţiu pentru noile construcţii se obţine prin „demolarea ori incendierea vechilor clădiri."[7] Aceste practici accentuează impresia de ruină a Istanbulului şi intensifică, în consecinţă, sentimentul de melancolie (*hüzün*) al locuitorilor săi.[8] Suferinţa născută de priveliştea unui oraş ruinat îi predispune pe locuitorii acestuia la „noi înfrângeri" şi „alte forme de privaţiune".[9] Melancolia Istanbulului, *hüzün*, se autoalimentează şi se autopotenţează, câştigând forţă cu fiecare repercutare de la peisaj la om şi de la om la peisaj.

Cea de-a doua deosebire importantă faţă de tristeţea tropicelor despre care vorbeşte Claude Lévi-Strauss este aceea că, în timp ce aceasta reprezintă proiecţia sentimentului unui occidental asupra unor „oraşe mari şi mizere", *hüzün* este chiar *starea de spirit* a locuitorilor istanbulezi, la care de cele mai multe ori străinii occidentali sunt impermeabili.

Melancolie metafizică şi mândria de a fi trist

În acest punct, marea tentaţie este să punem melancolia actuală a turcilor într-o relaţie de cauzalitate cu situaţia de înfrângere şi de decădere a Imperiului Otoman. Pentru Pamuk, degringolada nu este decât un revelator al unei melancolii liber alese, aceasta fiind adevărata motivaţie a sărăciei şi decăderii

actuale. Melancolia funciară a istanbulezilor este încă produsă de o pierdere, dar de o pierdere al cărei înțeles este metafizic-religios, coranic.

Cele două sensuri ale melancoliei ne sunt explicate chiar la începutul capitolului 10: unul se referă la melancolia produsă de pierderea lucrurilor lumești, melancolie care semnifică un prea mare atașament față de această lume și o indiferență față de Dumnezeu; celălalt, evidențiat în sufism, se referă la melancolia suscitată de „neputința de a fi îndeajuns de aproape de Dumnezeu, de a face îndeajuns de mult pentru Dumnezeu în această lume"[10]. O asemenea melancolie, al cărei obiect este o pierdere ontologică, și care e pozitivă, recomandabilă, folositoare, este perfect comparabilă cu ceea ce, așa cum am văzut mai sus, în creștinism se numește „fericita întristare" – starea de spirit prin care bunul creștin resimte pierderea Edenului, îndepărtarea de Dumnezeu și tânjirea neîncetată spre obținerea mântuirii. „Cum spuneam că la obârșia sentimentului istanbulez de *hüzün* se află sărăcia, înfrângerea și un anumit sentiment de pierdere, revin la sensul coranic al cuvântului respectiv. Istanbulul își poartă însă *hüzün*-ul nu ca pe o «boală trecătoare» sau ca pe o «suferință abătută asupra noastră, de care trebuie să scăpăm», ci ca pe un sentiment care este chiar rodul opțiunii sale."[11]

Fie că vorbim de o melancolie individuală sau de una colectivă, fie că vorbim de o melancolie produsă de o pierdere pe plan ontic sau de una resimțită pe plan ontologic, fie că vorbim de o melancolie-sentiment sau de o melancolie-stare de spirit, de fiecare dată „bila neagră" este ambivalentă, fiind însoțită, subsecvent, de un sentiment dintr-un registru afectiv opus. De aceea exprimarea melancoliei este în mod obișnuit oximoronică, adesea vorbindu-se de o „dulce amărăciune", de o „plăcută durere" sau de o „fericită întristare". Pamuk observă și aici o deosebire notabilă între sentimentul subsecvent *hüzün*-ului și sentimentul subsecvent melancoliei occidentale (și individualiste, am spune), cazul exemplificator fiind cel

al lui Robert Burton (1577–1640), autorul unei voluminoase *Anatomii a melancoliei*. Dacă acesta, ca și romanticii de mai târziu, își trăiește melancolia cu „ironie și umor", *hüzün*-ul istanbulezului este atins de „mândrie, ba chiar de fanfaronadă".[12]

Această *mândrie de a fi trist* se datorează tocmai sensului metafizic-religios amintit, prestigiului „pe care l-a dobândit melancolia în literatura mistică islamică"[13]. *Hüzün* nu este concluzia afectivă a sărăciei, a privațiunilor, a ruinării, ci premisa acestora. Melancolia nu este efectul pierderilor suferite, ci cauza lor. Pierderi pe care istanbulezii le vor căuta, cu un imens orgoliu, în toate laturile vieții lor.

Dizolvarea unei antinomii și deschiderea alteia

În acest punct cele două laturi, deosebite la început, se întâlnesc. Dimensiunea ontică se întâlnește cu dimensiunea ontologică a melancoliei, melancolia lumească întâlnește melancolia religioasă, căci cea dintâi se dovedește a fi o modalitate – concretă, „laică", mundană – de a o trăi pe cea din urmă. „În acest sens, *hüzün* nu este prezentată doar ca o consecință a neajunsurilor, a marilor pierderi cu care se asociază viața, ci, fapt și mai important, ca temei esențial al acestora."[14] De aceea, după Pamuk, sărăcia va fi căutată și cultivată de către istanbulezi ca o „retragere din fața vieții", ca un soi de ascetism care traduce o opțiune sau mai curând o stare de spirit metafizic-religioasă: „Sărăcia, care s-a cuibărit în viața Istanbulului ca o boală fără leac, care nu poate fi învinsă cu nici un chip și care este trăită ca o ursită, precum și confuzia mentală, dominația albului și negrului sunt trăite, astfel, ca o onoare, nicidecum ca un insucces ori ca un eșec."[15] Antinomia dintre un păcat al întristării (după lucrurile lumești) și o întristare fericită, virtuoasă (după lucrurile sfinte și după

Dumnezeu), cunoscută atât în sufism, cât şi în creştinism, pare să fie închisă, dizolvată de către noua perspectivă, oferită de *hüzün*. Privite din acest punct de vedere, insatisfacţiile pe care ţi le procură *lumea* nu mai sunt concepute ca dovezi ale unui ataşament nepermis la mundaneitate, ci ca încercări sau exerciţii menite a proba inaderenţa fundamentală a spiritului la cele de aici.

În locul acestei antinomii, Pamuk propune o alta, extrem de interesantă pentru filozofia culturii, dar şi pentru filozofia emoţiei: antinomia dintre melancolia individuală / individualistă (europeană, occidentală) şi *hüzün*, care, după cum spuneam, nu este individuală, ci colectivă, nu este o melancolie solitară, ci una *solidară*. Dacă individualităţi creatoare precum Montaigne sau Flaubert încercau să facă faţă tentaţiei fatale a melancoliei, să fugă de ea, *hüzün*-ul îşi găseşte echilibrul în faptul că este con-simţit de mase întregi de oameni. *Hüzün* nu dă naştere, precum melancolia individuală, unei continue însingurări ce ameninţă să culmineze într-o prăbuşire în de sine. Dimpotrivă, *hüzün* reprezintă o cale naturală de comunicare între concitadinii unui mare oraş al melancoliei – Istanbul.[16] Solidaritatea se leagă nu doar între oameni, ci şi între om şi peisaj. Chiar dacă e părăsit de toţi, melancolicul istanbulez nu este niciodată singur. Oricât de singur ar fi, îi rămâne permanent peisajul care va fremăta alături de el, „atins de aceeaşi melancolie"[17], pe care deopotrivă i-o va stinge şi i-o va hrăni, i-o va mângâia şi i-o va stârni. În această nouă viziune Istanbulul este locul dintre două lumi: a melancoliei occidentale – solitară, individualistă, raţionalistă – şi a melancoliei orientale – solidară, comunitară, pitorească (= picturală).

Adevărul care râde

Reabilitarea râsului

Una dintre schimbările majore produse în imaginarul european constă în reabilitarea imaginii râsului după o îndelungată perioadă de cenzurare a acestuia în artele plastice din Europa.

Din punctul meu de vedere, primul pictor (gravor, desenator) care a scos râsul din zona exclusivă a ingredientelor grotescului şi ale urâtului şi l-a utilizat şi într-o valoare pozitivă (ca element de frumuseţe) sau cel puţin neutră este Albrecht Dürer (1471–1528), recunoscut de altfel pentru spiritul său novator. Astfel, probabil prima pictură din istoria omenirii în care râsul apare ca element de frumuseţe... divină este *Fecioara Maria alăptând Pruncul* din 1503, ulei pe lemn, 24,1 cm × 18,3, aflată la Kunsthistorisches Museum din Viena. Botticelli abia îndrăznise să reprezinte o figură frumoasă – cu buzele întredeschise şi cu dinţii de sus vizibili – într-o expresie facială a surprinderii mai mult decât a zâmbetului sau a râsului. Este vorba despre Cloris din vestita *Primăvara* (1482) înainte de a se transforma în Flora, sub suflarea lui Zephir.

O altă operă a lui Dürer unde râsul apare expus chiar în deplinătatea sa, într-o lumină favorabilă, fără să schimonosească chipul şi fără să fie o expresie facială specifică vreunui viciu, ci, dimpotrivă, potenţând farmecul chipului, este *Ţărancă din Carintia râzând*, realizat în 1505 în pană şi cerneală maronie şi aflat la British Museum din Londra.

Dürer atinge poate cele mai înalte culmi ale curajului renascentist cu un deceniu înainte ca Reforma lui Luther să înceapă să facă ravagiile ştiute. Astfel, tabloul în ulei pe lemn din 1507 *Adam şi Eva*, în mărime naturală (209 × 80 cm) faţă şi verso, ne înfăţişează păcatul originar într-una din cele mai frumoase şi mai inocente versiuni din istoria artelor plastice. După cum putem vedea, Adam are gura întredeschisă, lăsând să i se vadă dinţii de sus, ochii îi scânteiază şi îi râd de bucurie; Dürer surprinde aici şi expresiile adiacente râsului autentic şi bun: expresia luminoasă a ochilor, detenta corpului înspre obiectul iubit, graţiozitatea mişcărilor celui care simte că este iubit.

Deşi nu e vorba de râs, ci mai degrabă de rictus, aş consemna totuşi printre îndrăznelile lui Dürer şi imaginea unui Christ crucificat având gura întredeschisă. Este vorba despre *Hristos pe Cruce* din 1506, ulei pe lemn, 20 × 16 cm, aflată la Gemäldegalerie Alte Meister, Dresda. Această reprezentare a lui Hristos – unde dinţii lui sunt perfect vizibili – este deosebit de novatoare în iconografia de acest tip.

Un continuator imediat al lui Albrecht Dürer, atât de apropiat de el încât opera sa i-a fost atribuită lui Dürer, pentru care de altfel se pare că a şi lucrat la decorarea unui iconostas din Frankfurt, este Matthias Grünewald (1470–1528). Tot un iconostas l-a făcut celebru pe acest pictor despre care se ştiu de altfel puţine lucruri – al cărui mister a devenit un obiect de atracţie mai ales după ce confuzia cu Dürer a luat sfârşit. Pe noi ne interesează felul în care acest misterios pictor a preluat şi a dus mai departe „tema"-semnătură, inovaţia lui Dürer – reprezentarea râsului în pictură, o spargere a ceea ce am putea numi *ghelotoclasm*[1], acea convenţie – mai mult sau mai puţin informală, dar respectată ca un canon – de a nu reprezenta râsul ca element component al frumuseţii sau sublimului. Astfel, o reprezentare senzaţională în această „istorie a râsului" în artele plastice o reprezintă *Madona din Stupach*, aflată în biserica Încoronarea Fecioarei (Pfarrkirche

Mariä Krönung) din Stuppach (Bad Mergentheim), pictată pe lemn între 1514 şi 1519, 186 cm × 150 cm.

După inovaţia lui Dürer râsul – în valenţa sa pozitivă – a început să fie reprezentat în pictură, deşi prezenţa lui continuă să fie mai degrabă rară. Tradiţia seriozităţii şi a gravităţii continuă.[2]

Aşadar, o mutaţie semnificativă în privinţa tratării plastice a râsului o întâlnim în secolul al XIX-lea, de când datează majoritatea exemplelor de mai sus. De asemenea, apariţia fotografiei şi a cinematografiei a determinat din punct de vedere tehnologic o răsturnare a acestei situaţii, finalitatea acestor nou-apărute „arte" fiind legată, într-o mare măsură, de reproducerea sau chiar surprinderea (prin instantanee „autentice") a dinamicii vieţii înseşi.[3] Or, în viaţa reală, plânsul şi râsul sunt acte elementar umane care nu mai pot fi supuse convenţiei „pozei" din portretele pictate. „Demnitatea" fusese convenţia acceptată în pictură – iar demnitatea înseamnă reţinere, moderaţie, gravitate. „Convenţia" fotografică şi cinematografică este autenticitatea, „viul" şi, în consecinţă, râsului şi plânsului li se deschid graniţele reprezentării vizuale. Cu toate acestea, încă mult timp „interdicţia" zâmbetului şi a râsului se va menţine şi în fotografie, oamenii supunându-se tradiţiei „ghelatoclaste" din pictură şi adoptând o poză gravă, statuară. Vitalismul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, bergsonismul, secularizarea, existenţialismul, dar mai ales hedonismul intrinsec societăţii de consum alcătuiesc fundalul teoretic al eliberării de sub această interdicţie iconografică.

Vreme de secole râsul a avut o proastă reputaţie artistică, frumuseţea şi graţia refuzând compromisul cu expunerea dentiţiei. Dimpotrivă, acestea nu depăşeau pragul zâmbetului melancolic. Urâţenia în schimb slujea sârguincios la „casa veseliei"[4] prin exhibarea conţinutului anatomic al orificiului bucal: dinţi ştirbi şi strâmbi, limbă dezgustătoare, cerul pământiu şi atât de pământesc al gurii. Târgoveţii lui Pieter

Bruegel[5] sau desfrânaţii lui Hieronymus Bosch[6] pot fi oricând invocaţi pentru a fi opozabili surâsului abia schiţat al Mona Lisei sau al madonelor renascentiste.

Este suficient, pentru a ne face o imagine comparativă în acest sens, să urmărim *Istoria frumuseţii* şi *Istoria urâtului* de Umberto Eco. Vom putea vedea acolo numeroase exemple în sensul celor susţinute. În *Istoria frumuseţii* a lui Eco – frumosul (agreabilul) nu beneficiază de nici măcar o singură ipostază în care să se însoţească cu râsul. Dimpotrivă, chiar şi în celebra pictură a lui Fra Angelico *Încoronarea Fecioarei* (*Incoronazione della Vergine*), tempera pe lemn, 112 × 114 cm, 1432, Galeriile Uffizi, Florenţa, unde se înfăţişează raiul în splendoarea deplinătăţii sale, inclusiv numerice, pentru că la eveniment pare să nu lipsească nici unul dintre membrii săi importanţi, sfinţi sau îngeri, râsul lipseşte, un singur sfânt pare că zâmbeşte mai cu inimă, Iisus se limitează la a-i surâde, nobil şi reţinut, mamei sale.[7]

La polul opus, în *Infernul* lui Giovanni da Modena, din 1410 (Basilica di San Petronio, Bologna), se „râde în draci", aproape toată lumea e cu gura deschisă, chiar şi aceia cu săgeţi înfipte în ochi... În mod contrar promisiunii făcute de Iisus, mai „fericiţi" par cei înghiţiţi şi dejectaţi de Talpa Iadului decât preacuviincioşii sfinţi şi îngeri.

Istoria urâtului abundă de exemplificări în sensul expunerii dentiţiei. Râsul este aproape omniprezent. Rictus, rânjet, hohot sau simplă afişare a dentiţiei, el însoţeşte toate întruchipările Sinistrului: Moartea, Meduza, Diavolul, sau ale Viciilor: Lăcomia, Avariţia, Luxuria. În mod cât se poate de convingător, ilustraţiile cărţii amintite ne înfăţişează chipuri hidoase, cu guri copios deschise. Însăşi coperta cărţii reproduce tabloul lui Quentin Matsys *Trei îndrăgostiţi potriviţi*, cca 1520/1525, ulei pe panou, 43,2 cm × 63 cm, National Gallery, Washington, DC.

În *Numele trandafirului*, acelaşi Umberto Eco sugera că creştinismul ar fi vinovatul principal pentru eradicarea râsului

din spiritualitate (simbolizată de ascunderea cărţii despre râs a lui Aristotel).[8] De fapt, nu există nici un fel de dovadă că anticii stăteau cu mult mai bine la reprezentarea plastică a râsului – chiar dacă în mod evident râsul era practicat la scară largă (comedia, glumele, poantele fiind poate şi mai dese, şi mai căutate decât tragediile).

Motive estetice de cenzurare a râsului

Explicaţia furnizată de Eco poate părea satisfăcătoare doar dacă ignorăm că râsul a fost supus unei cenzuri similare şi în artele plastice ale Antichităţii. În mod evident, creştinismul îşi aduce propria contribuţie la punerea la index a râsului: lumea este căzută sub păcatul greu al originii şi, în drumul anevoios spre mântuire, nu e nici un motiv de bucurie, în orice caz nu de una cu o expresie atât de... frustă ca a râsului, simbol al plăcerilor şi bucuriilor lumeşti. De altfel râsul blochează şi inhibă orice aspiraţie spre transcendenţă, din moment ce râsul este autosatisfăcător, îşi este sieşi suficient. Plânsul este, chiar şi în momente de disperare, o solicitare, o chemare, o întindere a sufletului spre o mai mult sau mai puţin invizibilă mână mângâietoare. Râsul însă nu clamează vreun drept, vreo compensaţie ulterioară actului său, râzi şi eşti mulţumit, actul râsului este propria lui finalitate. Dar nu era aceasta chiar definiţia Binelui? Într-adevăr râsul a fost văzut ca simbol al perfecţiunii cereşti (râsul homeric, al zeilor din Olimp ori Dumnezeul spectator-creator al comediei... umane), fie ca simbol al perfecţiunii pământeşti, al Supraomului nietzscheean, care, eliberându-se de lanţurile cu care era legat de *cealaltă* lume, devine mulţumit cu şi în *această* lume, fiindu-şi, precum un zeu, suficient sieşi.[9] Va trebui însă să privim mai adânc înspre temeiurile mai profunde, precreştine, ale respingerii râsului de către mentalul european,

temeiuri la care, dincolo de propriile sale motive specifice, aderă, firește, și creștinismul însuși.

Motivul principal pentru care râsul nu a „putut" fi reprezentat artistic ține de o profundă cenzură a corporalității în mentalul european (greco-roman și creștin): frumusețea corpului ține exclusiv de *forma*, nu de *materia* acestuia; tot ce amintește de senzorialitatea sau, mai rău, de viscerele lui, de *interiorul* acestuia trebuie eliminat din reprezentările picturale. Corpul frumos este formă pură, iar un mod sigur de a-l dematerializa sau i-materializa este să estompezi adevărul, din păcate atât de evident, că omul se află în – sau mai precis sub – stăpânirea unei guri. Cum chipul uman nu suportă amputările părților sale constitutive fără să alunece în hidos, pictorului de corpuri umane nu-i mai rămâne decât reinterpretarea imagistică a „faptului" gurii pe care o „închide" secole de-a rândul în dimensiuni infinitezimale fie printr-o mină gravă, fie printr-un zâmbet angelic, spiritual și melancolic. Instinctul „apolinic" al culturii europene se supune unor legi „iconoclaste" ferme, cu o longevitate milenară: frumusețea este imaterială, deci corpul frumos este un corp *non-digestiv*. Gura este însă chiar „poarta de intrare" a hranei în corp; deschisă – ea dezvăluie profunzimile carnale ale trupului; ea este în cea mai mare măsură indicator de animalitate și de apartenență la natură în sensul ei primitiv, bazal, *trofic*. Iată deci un motiv suficient pentru a înțelege această cenzură – milenară, creștină și precreștină – aplicată râsului de către mentalul european. Râsul implică deschiderea gurii – care trimite atât la materialitatea corpului (faptul că se hrănește), cât și la senzorialitatea ori senzualitatea lui, din moment ce râsul denotă satisfacția hedonică.[10]

Un alt motiv de cenzură a râsului, de ordin estetic, este... numărul și forma dinților. Intuitiv, o explicație de acest tip a fost încercată, cu referire însă chiar la sensul propriu, fizic al acestor „inconveniente": sănătatea dinților a fost foarte mult

timp afectată de condițiile precare de trai, astfel încât din punctul de vedere al idealului frumuseții era chiar contraindicat să dezvălui existența unui șirag al morbidității. Câți pictori le-ar putea spune modelelor sale precum iubitul mireselei sale: „dinții tăi par turmă de oi tunse, ce ies din scăldătoare făcând două șiruri strânse și neavând nici o știrbitură" (Cântarea Cântărilor 4:2). Și totuși explicația... stomatologică nu ține. E improbabil, indiferent de epoca la care ne referim, ca pictorul să nu fi găsit în tot ținutul său o ființă cu toți dinții-n gură, măcar una foarte tânără. Dovadă că asemenea guri existau și cu mii de ani în urmă este chiar fragmentul citat mai sus. Explicația ar putea fi mai curând de ordin filozofic, poate chiar metafizic: dentiția este un organ al multiplicității, care nu se supune nici unei reguli de armonie și de unitate, este o emblemă a derezonabilului, căci numărul dinților nu are nici o legătură cu numerele sanctificate de filozofie în numele Unului sau al Diadei. Frumusețea corpului trebuie să se supună modelelor și proporțiilor matematice: doi ochi, două mâini, două picioare, două urechi, un nas, o gură... dar treizeci și doi de dinți?! Mintea contemplatorului este excedată: această lovitură a multiplicității în plină figură a omului nu este ușor reductibilă la un număr „sfânt", la un simbol al unității primordiale. Computerul uman este dat peste cap de acest „număr" al fizionomiei umane. Până și în fragmentul citat mai sus – ca să-i poată include în lista (exhaustivă!) a calităților iubitei sale, mirele este nevoit să-i reducă la „două șiruri strânse", complet uniforme (în ciuda realității empirice, pentru că dinții au forme diferite în funcție de poziția și rolul lor).[11]

În sfârșit, al treilea motiv de cenzură estetică este faptul că dintele reprezintă singura parte vizibilă osoasă a corpului nostru, străfulgerare a destinului ilustrat de „scheletul" ascuns în carnea noastră... Nu întâmplător rânjetul craniului descărnat a devenit simbolul prin excelență al morții. Între frumusețea

cărnii, a trupului şi deci a vieţii şi macabrul schelet compromisul este multă vreme imposibil altfel decât în modul grotesc al dansurilor medievale cu acelaşi nume: dansurile macabre.

Motive filozofice de cenzurare a râsului

În mod curios, întâlnim motive de cenzurare a râsului chiar şi atunci când râsul este tratat în sensul opus celor de mai sus, când i se recunoaşte o valoare pozitivă, de eliberare sau emancipare a spiritului de sub forţele naturii.[12]

Astfel, după Hegel seriozitatea animalului se datorează nedesprinderii lui de natură. El este – şi probabil că se şi simte într-un mod nedefinit, instinctiv – „prins", înlănţuit în şi de natură.[13] Râsul apare odată cu primele licăriri ale conştiinţei (la maimuţele superioare şi la copii), când individul presimte că înţelege „mecanismul" în care este integrat. Înţelegerea este colorată afectiv de sentimentul libertăţii pentru că mă plasează deasupra faptului, mă eliberează de sub condiţionările lui: surprinzându-i schema de funcţionare, o pot reproduce, controla, modifica sau chiar anula. Copiii şi maimuţele superioare râd când li se înfăţişează anumite repetitivităţi (ascunderea şi arătarea unui obiect), râd pentru că *surprind schema*, o intuiţie intelectuală a esenţei acţiunii. Prima trezire a conştiinţei se face sub forma râsului. De aceea râsul este specific vârstelor mici, copilăriei şi naivităţii.

Următoarea fază este aceea în care fiinţa conştientă înţelege că înţelegerea naturii nu înseamnă decât o eliberare teoretică, mintală, spirituală – şi doar într-o anumită măsură una materială, concretă, „reală". Cu alte cuvinte, omul rămâne pradă naturii în ciuda conştiinţei sale. El rămâne pradă trecerii timpului, bătrâneţii şi morţii – chiar dacă le cunoaşte în amănunt regularităţile şi legităţile. Primul sentiment al libertăţii dăruite de înţelegerea naturii este, mai devreme sau mai

târziu, corectat inexorabil: (con)ştiinţa nu înseamnă putere. A şti nu înseamnă, în chestiunile esenţiale, şi *a putea*. Şi atunci râsul se transformă în surâs, în zâmbet – un amestec nedefinit produs în egală măsură de sentimentul eliberării prin înţelegere şi de sentimentul neputinţei de a transcende – altfel decât teoretic – ordinea naturală. Zâmbetul, surâsul este expresia sintezei antinomiilor conştiinţei. De la zâmbetul lui Buddha până la *Melancholia* lui Albrecht Dürer (unde compasul şi geometria îl fac pe om deopotrivă triumfător şi învins în faţa universului; căci victoria spiritului este abstractă, în vreme ce înfrângerea lui este cât se poate de concretă şi, în măsura în care trăieşte pe spezele materiei, definitivă!).

Iată, aşadar, că, chiar când este privit dinspre polul lui pozitiv, râsul nu „poate" ocupa un loc „nobil" în istoria artelor. El este folosit în continuare pentru a reda naivitatea, inocenţa, prostia sau chiar bestialitatea umană ori grotescul într-o formă sau alta. Dimpotrivă, umanitatea în semnificaţia ei cea mai nobilă este reprezentată prin zâmbet, printr-un surâs abia schiţat, deseori melancolic şi înlăcrimat.

Henri Bergson adoptă aceeaşi perspectivă în privinţa explicării râsului, accentuându-i utilitatea în privinţa acţiunii sociale. Pentru Bergson[14] însă viaţa şi natura nu au nimic mecanic, schematic, fix şi repetitiv. Dimpotrivă, viaţa are o esenţă spirituală de care omul se îndepărtează tocmai atunci când încearcă să o „prindă" în automatismele şi schematismele intelectului său. Râsul este, după el, reacţia la o întrerupere a continuităţii vieţii, la spargerea graţiei imanente desfăşurării vieţii. Râdem atunci când cineva se împiedică, alunecă sau când cade aşezându-se pe un scaun tras în ultima clipă de sub el – pentru că vedem în toate acestea cum schema rigidă a intelectului se substituie fluidităţii naturale, firești şi în definitiv de esenţă spirituală... a vieţii înseşi. Clişeele, stereotipurile tind mereu să acopere, să „placheze" fluxul vital – iar râsul este o sancţiune socială la adresa de-naturării vieţii (ceea ce este totuna cu de-spiritualizarea ei) prin reducerea

acesteia la scheme prestabilite. Actele ratate, ticurile verbale, rutina constituie o mare parte din stimulenţii râsului uman. Râdem ori de câte ori constatăm o vizibilă discrepanţă între aşteptările intelectului nostru şi apariţiile, pe cât de naturale, pe atât de insubordonate lor, ale vieţii înseşi. Râdem când, păcăliţi de obişnuinţa de a asocia greutatea cu volumul unui corp, dându-ni-se o „cărămidă" goală, mâna noastră se ridică brusc în sus. Râdem când ochiul ne este înşelat de picturi *trompe l'œil*. Râdem ori de câte ori povestirea se finalizează prin scoaterea la lumină a unei semnificaţii neaşteptate a cuvintelor folosite în ea (poante, bancuri). Râdem când cineva are o impresie neconformă cu realitatea – fie că este vorba despre propria noastră persoană, despre ceilalţi sau despre lume în general.

Aşadar, râdem ori de câte ori neaşteptatul, insolitul, ineditul triumfă asupra schemelor noastre mintale, şi astfel râsul devine simbolul prin excelenţă al triumfului spiritului şi al libertăţii asupra materiei şi a constrângerilor ei, căci ceea ce numim „materie" este de fapt produsul „intelectului" nostru, al tendinţei lui de a îngheţa şi încremeni „elanul vital" în forme, modele şi tipare, de a „mecaniza" viaţa însăşi. Viaţă a cărei esenţă – spirituală – este evoluţia permanent creatoare. Râsul ne fereşte să fim victimele propriei noastre inteligenţe. Râsul ne învaţă să dansăm pe firul subţire, de multe ori invizibil, dintre regulat şi neregulat, dintre previzibil şi imprevizibil, dintre schemă şi noutate, dintre rigoare şi inovaţie, dintre inteligenţă şi intuiţie, dintre materie şi spirit.

Pentru Sigmund Freud râsul este o manifestare sublimată a agresivităţii noastre. În definitiv, simpla arătare a dinţilor are în lumea animală o semnificaţie clară – intimidarea, comunicarea unei intenţii agresive. Dar ce sunt pamfletul, caricatura, ridiculizarea adversarului, dacă nu acte indirect agresive, o agresivitate consumată la nivelul limbajului (plastic sau verbal)? În războaie, propaganda foloseşte, alături de arme reale, letale, în egală măsură aceste arme simbolice – caricatura,

bancurile, pamfletele. Filmul *The Great Dictator*, cu Charlie Chaplin în rolul lui Hitler, a avut poate forţa unei întregi flote de bombardiere dezlănţuite asupra *imaginii* Führerului – la rândul ei o forţă imensă, disproporţionată, o entitate aproape independentă de mogâldeaţa bipedă ce o întruchipa. Omul, animal simbolic, îşi duce existenţa, deci inclusiv războaiele, într-un regim simbolic: de aceea umorul are o încărcătură *letală* asupra *imaginii* individului, o poantă bună este, din punct de vedere simbolic, un atentat... reuşit. Noi, românii, ştim că bancurile cu Ceauşescu (a căror prolificitate contrabalansa penuria alimentelor şi bunurilor) s-au întins, ca un covor negru, între palatul prezidenţial şi zidul de execuţie. În altă parte a spaţiului şi a timpului, caricaturile cu profetul Mahomed au dus la asasinarea ziariştilor de la *Charlie Hebdo* de către fundamentaliştii musulmani. Iată deci doar câteva exemple ale legăturii intrinseci dintre umor, râs şi agresivitate.

Friedrich Nietzsche visa chiar la o ştiinţă „voioasă" – o ştiinţă care să se elibereze de morga tristă şi greoaie a savantului, de sub scorţoşenia lui rigoristă şi cauzalistă, pentru a face loc unuia mai vesel, mai predispus să asculte sunetul vioi şi îmbucurător al vieţii. Un cunoscător „eliberat" de toţi idolii, inclusiv de idolul adevărului. De obicei, scrie Nietzsche, înţelepţii sunt „pesimişti" şi ne învaţă că viaţa nu merită să fie trăită, această specie trebuie să dispară şi să lase locul unor „cunoscători" care preţuiesc viaţa şi ştiu să se bucure de jocul ei, de ascunzişurile şi sugestiile ei, de balul ei mascat.

Cum ar trebui deci, în lumina celor spuse, să privim eliberarea actuală a râsului, reabilitarea lui în fotografie, în cinematografie şi în viaţa noastră cotidiană? Să fie aceasta semnul naşterii unui nou om, a omului ştiinţei voioase, a celui care nu mai are nici un idol, nici măcar idolul adevărului? Să fie epoca aceasta epoca aceluia care a înţeles cum să traverseze firul invizibil dintre rigoare şi noutate, dintre schemă şi imprevizibil? Sau să fie era acelui om care vrea să arate, prin râsul cu toţi dinţii, siguranţă şi încredere în sine, destindere

şi impasibilitate, urmărind, în subsidiar, şi o intimidare a posibililor adversari? Sau câte ceva din toate acestea?

O scurtă istorie a râsului în România postcomunistă

În România reabilitarea râsului, a zâmbetului larg, a expresiei destinse are loc foarte târziu, odată cu – şi chiar mult timp după – căderea comunismului. Deloc întâmplător cei mai vizibili exponenţi ai noii puteri, Ion Iliescu şi Petre Roman, au devenit adevărate repere iconice în privinţa schimbării regimului... expresiei faciale a oficialităţilor. Mai ales Ion Iliescu, al cărui zâmbet larg şi deschis a devenit în scurt timp proverbial (vezi Valeriu Sterian, *Rock destabilizator*: „Măi dragă, domnule Jos, / zâmbeşti aşa de frumos / zâmbetul tău imens / îndeamnă la consens"), impune, prin apariţiile sale televizate, dar şi prin fotografiile apărute în presa postdecembristă, chipul omului politic „occidental" de succes, ale cărui charismă, forţă de convingere şi popularitate sunt inseparabile de expunerea cât mai generoasă a dentiţiei.

Preşedintele Frontului Salvării Naţionale şi primul premier al României sunt primii care aduc, să-i spunem aşa, „emblema" noii culturi politice: zâmbetul larg şi râsul, care vor să desemneze destinderea, dezinvoltura, buna-dispoziţie, veselia. Românii de rând se lasă greu convinşi. Nu doar sărăcia şi problemele sunt de vină, ci o întreagă mentalitate formată în decursul a cel puţin două epoci de la apariţia fotografiei, epoca monarhistă şi epoca comunistă. Or, din cu totul alte motive, în epoca monarhilor români râsul era absent din fotografii, portrete, picturi şi, probabil, foarte bine controlat în viaţa de zi cu zi, în spaţiul public. Decuplaţi, prin comunism, de la evoluţia mediilor occidentale, românii nu au participat la „eliberarea" râsului în spaţiul public – eliberare ce acoperă o plajă largă de manifestări, de la afişarea râsului prezidenţiabilului

(mai ales a celui american) până la fotografiile de pe copertele tabloidelor. Românii continuă mulţi ani după Revoluţie să afişeze în spaţiul public o morgă gravă, deseori interpretată de diferiţi antropologi ca semn al unui pesimism... endemic sau al condiţiilor de trai paupere.

Cu toate că apar grupuri umoristice precum Divertis sau Vouă, care, deşi îşi au originile în perioada comunistă, cunosc acum o faimă naţională, spectacolele lor sau emisiunile realizate de ele fiind transmise de televiziunea naţională – singura televiziune la acea vreme, cu toate că apar reviste precum *Academia Caţavencu* şi *România Mare*, care – cu resurse de umor de factură diferită – fac din satira politică principalul lor obiect de activitate, râsul rămâne, în spaţiul românesc, într-o situaţie foarte ambiguă, revistele şi ziarele din primii ani de după Revoluţie fiind destul de reţinute în a publica fotografii care surprind chipuri râzând sau zâmbind. De altfel, cu excepţia lui Ion Iliescu şi a lui Petre Roman, chipurile politicienilor români postrevoluţionari continuă tradiţia de sobrietate a nomenclaturii comuniste, din rândurile căreia de altfel şi provin. Astfel, cel de-al doilea prim-ministru al României postrevoluţionare, Theodor Stolojan, readuce în prim-planul vieţii politice mina serioasă, chiar posomorâtă, care, acompaniată fiind de o rostire apăsată şi rară, induce, conform sondajelor de atunci, în mod paradoxal, încredere în rândul populaţiei din România. Paradoxal doar pe jumătate, pentru că, deşi măsurile luate de guvernul Stolojan sunt nepopulare, ducând la o creştere a inflaţiei şi la scăderea nivelului de trai, poza serioasă a premierului, brăzdată doar arareori de un foarte vag surâs, răspunde unei „imagini" standard a politicianului puternic instalată în mentalul colectiv românesc. De la Stalin până la Dej şi Ceauşescu, politicienii din cei 50 de ani de comunism afişau doar în mod cu totul excepţional expresii (su)râzătoare. Zâmbetul condescendent, „misterios", în colţul gurii al lui Stalin[15] instaurase în România o adevărată tradiţie a mimicii oficiale a politicienilor, fiind

consacrat de imaginea-cult a lui Nicolae Ceauşescu: tablourile acreditate pentru a fi purtate la „manifestaţii spontane de admiraţie şi respect faţă de tovarăşul secretar-general..." sau în sălile de curs ale şcolilor şi facultăţilor ori în birourile întreprinderilor îl înfăţişează ca pe un bărbat „fără vârstă", bine hrănit, la cravată şi mai ales cu acest zâmbet în doi peri, de factură stalinistă.

Reînnodarea unei legături iconice cu trecutul s-a dovedit a fi, din punctul de vedere al psihologiei colective, esenţială pentru a reda un sentiment de *stabilitate* (atât de clamată în epocă) unor oameni ale căror vieţi fuseseră puternic dislocate începând cu anii '90. În mod curios, seriozitatea, chipul grav, nezâmbitor este adoptat ca imagine-simbol şi de către tabăra adversă, care, prin Emil Constantinescu şi premierul Victor Ciorbea, preiau puterea în 1996. Arhiva foto ne înfăţişează figuri serioase, grave, atât de absorbite în descifrarea viitorului („luminiţa de la capătul tunelului"), încât prezentului îi sunt dedicate din ce în ce mai puţine resurse („reformă pe pâine" – spune o expresie consacrată de Victor Ciorbea). Perioadei de haos guvernamental care culminează cu premieratul lui Radu Vasile, tipul „băiatului de comitet" (de partid), relaxat şi destins, un pic poet-un pic politician, îi pune capăt, în mod salvator, Mugur Isărescu – o adevărată eminenţă a Cenuşiului românesc, suprem factor de stabilitate al României din 1990 până astăzi, o adevărată icoană făcătoare de minuni a placidităţii, ascunsă în umbra celui mai important templu al statului – Banca Naţională a României. Monoton, cu totul şters, tărăgănând sapienţial cuvintele pe care le rosteşte, Isărescu ocupă poziţia supremă în zona de gri a politicii româneşti. Până şi palidul Theodor Stolojan păleşte în faţa acestui ultra-extremist al Anemiei. Norocul acestuia din urmă este că bancherul-şef cu un prenume (Mugur!) destinat ironiei contrastului cu firea lui tomnatecă şi bătrânicioasă îşi cunoaşte limitele de rigă Crypto. Nu iese decât pe jumătate şi foarte scurt la

lumina puternică a politicii de suprafaţă (decembrie 1999–noiembrie 2000), candidând doar de formă la alegerile prezidenţiale din acelaşi an, cel mai probabil pentru a ajuta un alt candidat, după care se retrage pentru alţi douăzeci de ani în luxul jilav al ungherelor Băncii Naţionale.

Prin încrederea pe care încă o inspiră imaginea omului serios se explică succesul „mediatic" de peste un deceniu al lui Theodor Stolojan, personaj lipsit de o elementară charismă: preşedinte al Partidului Naţional Liberal, candidat la preşedinţia României, unde obţine locul al treilea în 2000 după candidaţi redutabili precum Ion Iliescu şi Vadim Tudor. Intervalul 2000–2004 aduce un guvernământ în care zâmbetul preşedintelui Ion Iliescu apare tot mai rar, prim-ministrul Adrian Năstase mizând pe cartea imaginii siguranţei de sine, a ironiei acide şi a atitudinii arogante. Într-un ipotetic portret colectiv al guvernului Năstase predomină o mină serios-tovărăşească, preocupată, impenetrabilă, perfect compatibilă cu spiritul de castă care-l caracterizează.

Placidul Stolojan intră din nou, cu puterea unui meteorit, pe scena politicii româneşti în 2004, de unde iese cu aceeaşi viteză, odată cu numirea-şi-retragerea sa din funcţia de prim-ministru de către proaspăt alesul preşedinte al României, Traian Băsescu. Cu această retragere şi cu intrarea în scenă a lui Traian Băsescu, un adevărat satir al politicii româneşti postrevoluţionare, România intră pe deplin într-o epocă a dezinhibării râsului. Traian Băsescu introduce, din poziţia de şef al statului, o reabilitare a râsului, o *restitutio in integrum* a dreptului de a te afişa râzând cu poftă, fără inhibiţii, în faţa camerelor de luat vederi şi în aproape orice moment. Toate versiunile de râs sunt repuse în drepturi în epoca Băsescu: hăhăiala, rânjetul, zâmbetul, surâsul aluziv, rictusul, râsul agresiv şi batjocoritor, iar prin Elena Udrea – râsul de frumuseţe, de poză. Odată cu Traian Băsescu, România se aliniază tot mai mult la cultura occidentală a (su)râsului... politic, a

zâmbetului de întâmpinare, a zâmbetului de politeţe. Premierii din timpul epocii Băsescu au încercat, unii cu mai mult, alţii cu mai puţin succes, să se asocieze noii răsturnări iconice, adoptând râsul şi mimica destinsă chiar în contra propriei lor personalităţi: Călin Popescu-Tăriceanu, Emil Boc sau Mihai Răzvan Ungureanu. Cel căruia i se potriveşte cel mai bine noul *look* politic este Victor Ponta, politician din garda tânără, crescut la şcoala greilor PSD. Preşedinţia lui Klaus Iohannis readuce în prim-plan modelul „sobrietăţii responsabile", ilustrată până atunci la cel mai înalt nivel de Stolojan–Isărescu. Preşedintele Iohannis se impune printr-un discurs rar, apăsat, monoton, iar dinamica sa facială variază între inexpresivitate şi zâmbetul larg forţat (rânjet). Rigiditatea mimicii constituie însă regula apariţiilor sale publice – şi ele la fel de rare ca ritmul vorbirii sale.

Odată cu impunerea internetului ca mijloc de informare, comunicare şi exprimare a opiniilor (Facebook, Instagram, WhatsApp), pe măsură ce globalizarea a tot înaintat, odată cu răspândirea telefoanelor mobile dotate cu camere foto şi deopotrivă a modei *selfie*-urilor – clasa politică românească nu a mai constituit principalul „model" al comportamentelor şi atitudinilor populaţiei, astfel încât este improbabil, cel puţin pe termen mediu, să asistăm la un „reviriment" al mimicii sobre, „tovărăşeşti" sau staliniste. Liderii actuali ai spaţiului euro-american – lideri politici, economici sau de opinie – afişează o mimică destinsă, relaxată, zâmbitoare sau de-a dreptul râzătoare. Majoritatea corporaţiilor au introdus „relaxarea" şi „buna-dispoziţie" ca norme fundamentale ale politicii lor în ce priveşte activitatea angajaţilor, de asemenea copiii cuminţi sau activi primesc în grădiniţă sau în clasele primare un „*smiling face*", câte un „zâmbeţel" – ca recompensă. Un rol deosebit în acest sens l-a avut desigur introducerea emoticoanelor ca instrumente de comunicare nonverbală pe reţelele sociale, aceasta facilitând şi exprimarea, în viaţa reală, a

afectelor pozitive – sau mimarea acestora. Fapt este că în România actuală se zâmbeşte, se râde şi se emite bună-dispoziţie sau voie-bună într-un mod aproape indistinct de cel occidental şi american. Astăzi intră în normele minimei politeţi să-ţi arăţi solicitudinea prin afişarea zâmbetului, să râzi când cineva încearcă să facă o glumă, chiar nereuşită, să-ţi exagerezi bucuria şi surprinderea la primirea unui cadou, de exemplu, chiar dacă toată lumea ştie că „explozia" de bucurie (ţipete ascuţite, ţopăieli, îmbrăţişări) este regizată. După decenii de filme comice cu râsete din *off* şi de emisiuni umoristice unde aplaudacii plătiţi râd la comandă, era de aşteptat ca regizarea râsului să fie însuşită ca normă socială.

Adevărul care râde[16]. *Rebranduirea creştinismului ortodox*

Un fapt care merită menţionat este apariţia, în spaţiul public, a preotului ortodox râzător. Creştinismul – atât ortodox, cât şi catolic – s-a caracterizat, secole de-a rândul, prin reprimarea sau chiar interzicerea râsului. Prima adaptare a creştinismului la epoca „dezgheţării feţelor" are loc în versiunea neoprotestanţilor americani, care predică şi fac misionarism cu chipuri zâmbitoare, propunându-l pe Dumnezeu ca pe un „bun" absolut, aproape în termenii publicităţii pentru produsele comerciale. Dumnezeu nu mai este propovăduit ca Bine absolut, ci ca un „bun" indubitabil superior tuturor bunurilor prezente pe piaţă – raportul dintre „bunul" Dumnezeu şi bunurile de pe piaţă nemaifiind în nici un caz unul de opoziţie, cum fusese două milenii, ci unul de ordonare: bunul Dumnezeu înglobează plăcerile acestei lumi; nu este nevoie să renunţi la ele pentru a te bucura de El, ci, dimpotrivă, te poţi bucura şi mai mult de plăcerile lumii dacă le incluzi corect în genul căruia le aparţin de drept: divinitatea.

La noi, oricum lipsiți de o tradiție serioasă a predicii în biserici, schimbările survenite în discursul religios al societății de consum s-au lăsat decenii de-a rândul așteptate. Ele sunt asumate mai întâi de un laic ortodox, Dan Puric, care transmite „sfintele învățături ale Bisericii Ortodoxe" într-un mod cu totul atipic, extrem de dezinvolt, introducând bancuri, glume și râsete, după tiparul „predicii" neoprotestante. Opinia publică și chiar oficialii Bisericii Ortodoxe sunt derutați și surprinși de această neașteptată schimbare de direcție imagistică, dar curajul lui Puric nu rămâne nerăsplătit: discursurile sale cunosc un succes mediatic enorm, cărțile în care își adună discursurile religioase cunoscând tiraje cu totul insolite în spațiul editorial românesc. Un semn clar că credincioșii români (declarați ortodocși într-un procent aproape constant de 90%) simțeau nevoia unei înnoiri a bisericii, a unei adaptări la noul spirit al timpului, o schimbare la față! Această așteptare, cristalizată mai întâi, dar numai pe jumătate, fiind vorba despre un laic, în jurul persoanei lui Dan Puric, s-a împlinit ulterior pe deplin printr-o adevărată față bisericească (su)râzătoare, părintele-profesor Constantin Necula, cadru didactic la Facultatea de Teologie din Sibiu. Ei bine, Constantin Necula nu se ferește de predica *glamour*, face glume, râde și surâde aproape permanent, ba încă este și mai *corporate*, fiind lipsit de patima și nervul discursului lui Dan Puric (care folosea deseori epitete injurioase într-un procent cel puțin egal cu cele elogioase) și înmuind calificativele negative în sinonime blânde (ne-prieteni) și într-un zâmbet cald. Împreună cu Dan Negru, Mihai Morar, Daniel Buzdugan realizează emisiuni în care tălmăcirea Evangheliilor este făcută într-un limbaj ultracolocvial, cu pilde și parabole adaptate economiei de consum, parte din ele incluse și în volume colective.

Constantin Necula este deja un punct de reper în spațiul spiritualității ortodoxe românești și este de așteptat ca modelul predicatorului glossy să se răspândească, deja fiind semnale în acest sens. Suntem încă departe de predicatorii exaltați din

bisericile evanghelice americane, de dansurile și de muzica gospel, cu toate acestea sonorizarea excesivă a bisericilor ortodoxe, ieșirea în afara spațiului de cult propriu-zis sunt semne ale adaptării bisericii la noul spirit al timpului.

După cum putem vedea din această scurtă istorie a râsului – fenomen biologic-cultural, care, alături de plâns, este definitoriu pentru ființa umană, cunoaște un trecut și un prezent extrem de turbulente. Condamnat de creștinism, cu unele nuanțe și reinterpretări ale râsului înspre bucuria spirituală – cartea lui Teodor Baconsky, *Râsul patriarhilor*, rămâne, în acest sens, un document valoros, ca și, în registrul literaturii, romanul lui Umberto Eco, *Numele trandafirului* –, râsul a suportat secole de-a rândul o imensă cenzură iconografică. Secolele de artă creștină sunt dominate de frumusețea lacrimii, a suferinței și a durerii, eventual a unui surâs pierdut, melancolic. Totuși a se pune pe seama creștinismului vocația europeană pentru suferință și suspin este, de departe, o exagerare. Anticii elini și romani „iubeau" și ei sobrietatea, iar gustul aproape extrem pentru expresiile patetice ale durerii și suferinței a dus la inventarea tragediei. *Odiseea* este plină de o nostalgie *avant la lettre*, e adevărat că o nostalgie mai curând față de un loc decât față de un timp, de parcă în acele vremuri, spre deosebire de ale noastre, spațiul era independent de el, locurile și persoanele rămânând neschimbate. *Iliada* e, la rândul ei, plină de durerea și de jalea războiului și a pierderilor specifice lui. Aceste două opere literare au constituit fondul de inspirație al unei bune părți a Antichității greco-romane, astfel încât e greu de crezut că reprezentările durerii și ale suferinței nu au prevalat și în picturile care au dispărut. În sprijinul acestei ipoteze vin confirmări explicite din partea unor teoreticieni precum Platon și Aristotel, care nu văd cu ochi prea buni acest act sau reflex cultural pe care-l numim râs, asociat mai degrabă plebei decât firii nobile, aristocratice. De altfel, unul din motivele alungării „poeților" din cetate

este tocmai faptul că povestirile lor stârnesc râsul sau cel puţin sunt pline de afirmaţii ridicole privitoare la divinităţi.[17]

După cum s-a văzut, o primă relaxare în privinţa râsului efulgurează, timid, în Renaştere – epocă pe punctul de a instaura un spirit destins şi liber, din nefericire repede înfrântă de Reformă şi Contrareformă, fundamental ataşate valorii suferinţei, durerii şi vinovăţiei. În lupta dintre Renaştere şi Reformă putem vedea confruntându-se cele două acte fundamentale ale fiinţei umane, râsul şi plânsul, cu triumful celui din urmă, pentru alte câteva secole.

Secolele XIX şi XX aduc o schimbare radicală în această privinţă. O tot mai puternică tendinţă spre imanentism – originată, cel mai probabil, în descoperirea înţelepciunii indiene, în special budiste –, ilustrată de Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, îndreaptă atenţia oamenilor spre motivele de bucurie prezente în lume, cu toată suferinţa încă prezentă în ea. Nu întâmplător, Friedrich Nietzsche scrie *Ştiinţa voioasă*, iar Bergson, o carte fundamentală despre *Teoria râsului* – ca să amintesc titlul unei traduceri româneşti.[18] Desigur, aceste influenţe teoretice ar fi rămas simple abstracţiuni dacă nu s-ar fi îmbinat cu puterea enormă pe care o aduce revoluţia tehnologică a fotografiei şi, în special, a cinematografiei. Dacă în privinţa imaginii statice se putea „minţi", încremenindu-se viaţa într-un singur aspect al ei, proclamat drept emblematic: expresia sobră, melancolică, înlăcrimată, reproducerea vieţii în mişcare (cinematografia) respingea de la sine o asemenea minciună. Viaţa nu este compusă numai din plâns, durere şi suferinţă, ci şi din zâmbet, râs şi bună-dispoziţie, cu excepţia cazului patologic al depresiilor severe (şi, desigur, al filmelor proaste). Cinematograful a fost obligat să introducă şi râsul, alături de plâns – reuşind pentru întâia oară formarea unei imagini complete a fiinţei umane.

Mai mult decât atât, râsul şi expresia destinsă au devenit aproape obligatorii în comunicarea publică şi politică din ultimul secol. Omul american(izat) este vesel, râde mult, afişează o ţinută degajată, relaxată – chiar în contexte care altădată impuneau o anumită rigiditate, cum este domeniul academic, universitar. Sistemul comunist din Europa a continuat însă, probabil şi pe fondul unor predispoziţii mai vechi, specifice spiritului locului, tradiţia „creştină" a sobrietăţii, cu valorile „grele" ale responsabilităţii, ale criticii şi autocriticii şi ale epurărilor regulate din partid. Este poate, în această parte a lumii, din nou o luptă care s-a dat între râs şi plâns, de astă dată cu victoria celui dintâi. Sau măcar a... râsu-plânsului.

ÎN LOC DE CONCLUZIE

Speranţa şi marşarierul. Despre timpul fizic şi timpul biologic

Privesc apusul. Căzând dincolo de orizont în mii de culori, nuanţe, tonuri şi subtonuri de lumini, soarele dă impresia unei procesualităţi vii. Eşti tentat să împrumuţi cuvintele din vocabularul animist pentru a o descrie. Şi totuşi, o simplă operaţie mintală, un exerciţiu de imaginaţie îţi arată atât că te afli în faţa unui proces mecanic, cât şi care e diferenţa dintre un proces mecanic şi unul viu.

Oricât de multe tonuri, nuanţe, culori ar emite vreme îndelungată soarele în stingerea lui, căderea dincolo de piscurile munţilor e ireversibilă, este fatală, nu-ţi poţi imagina soarele revenind un pic înapoi după momentul în care a trecut de linia orizontului, iţindu-şi din nou capul pentru un ultim rămas-bun, aşa cum făcea unchiul meu după ce-l conduceam cu toţii la poartă şi se urca în maşină: înainta un pic fluturând mâna pe geam, apoi, brusc, schimba direcţia de deplasare înapoi, înspre grupul nostru din faţa porţii, făcându-ne pe toţi să râdem.

Râdeam, ar fi spus Bergson, pentru că gestul lui denunţa mecanicitatea cu care-l priveam, iar unchiul meu era un om viu şi faptele lui erau fapte de viaţă, aşa încât, spre deosebire de procesele neînsufleţite, iată, faţă de soarele care apune acum, el putea „să bage" în marşarier, să dea timpul înapoi, să revină – de câteva ori bune! – la punctul de plecare, răsturnând orice previziune, plecând cu adevărat abia atunci când aproape toţi se aşteptau să mai dea o dată înapoi... Numim

asta libertate umană, dar, în vreme ce Bergson leagă timpul libertății de noutate și imprevizibilitate, deci de ireversibil, trebuie să i se facă și reversibilității dreptate, căci iată, ceea ce este cu adevărat viu este capacitatea de reîntoarcere, de revenire, de renaștere. Viața este o eternă reîntoarcere în sensul posibilității pendulării, căci e viu cel care (poate) smulge săgeata timpului și vindeca rana sângerândă pe care a lăsat-o în urmă. De câte ori nu am văzut oameni întinerind asemenea copacilor care, părând iremediabil uscați, înmugureau, triumfând asupra legii entropiei ce guvernează peste elementele minerale care, din nefericire, alcătuiesc materia primă și suportul vieții. O piatră căzută din munte nu mai poate reveni la locul ei. Procesul, în cazul ei, este ireversibil. Dimpotrivă, vietățile își regenerează oasele, țesuturile, ba chiar și, unele dintre ele, dinții ori membrele pierdute. Viața are o forță antientropică, de fapt asta e viața – posibilitatea de a o lua de la capăt, de a reveni, de a începe din nou. De aceea este atât de vexantă și inacceptabilă moartea pentru orice ființă vie – căci ea transformă un moment al mișcării – repausul, staționarea, retragerea, dispariția – în ceva irecurent, ireversibil-imobil, trece nemișcatul-mișcător (repausul, somnul, odihna, alterarea) în domeniul nemișcatului-nemișcător.

La limită, constanta vieții este reversibilitatea (ea dă naștere noului pe fondul posibilității revenirii, al reîntoarcerii la punctul de pornire, mișcarea ei este pendulară), în vreme ce constanta anorganicului este ireversibilul. Reversibilitatea în procesualitatea mecanică este pur aparentă, asemenea mișcării aparente a soarelui, ea este o iluzie a simțurilor noastre vii, o proiecție a legii inerente vieții asupra a ceea ce este neînsuflețit. De fapt, miliardele de ani ale unei galaxii sau ale unui astru oarecare sunt acumulări de clipe ireturnabile, în miliardele lor de ani nici o clipă nu a fost ștearsă, uitată, fiecare s-a adăugat oboselii de fond care în cele din urmă se va încheia ca supernovă ori gaură neagră. În ce privește viul, minutul anterior se poate șterge din cartea vieții, oboseala din

ajun poate lăsa loc, ca și cum nu ar fi fost, prospețimii și vigorii din zori, despărțirii poate să nu-i urmeze divorțul, ci o și mai febrilă și pasionantă regăsire a celuilalt.

Timpul fizic este un timp ireversibil. Timpul biologic este, prin definiție, reversibil. Desigur, cele două timpuri se intersectează și în cele din urmă, dat fiind că suntem formați din elemente fizice, timpul fizic va învinge timpul biologic, care, pentru o clipă, a reușit să-și impună durata proprie – a regenerării.

Contemplând apusul, nu puteam spera că soarele va da înapoi din locul în care se află, iar contemplarea mea era cu atât mai melancolică, cu cât acceptasem noaptea ce negreșit va cădea și mă resemnasem să revăd soarele abia a doua zi, în cealaltă parte a cerului. Același soare, sau altul? Același doar pentru că eu îl voi revedea, mintea mea proiecta legile vieții asupra unui obiect fizic – care ochiului obiectiv al unei minți cosmice i-ar fi apărut pe bună dreptate un *alt* soare, un soare cu o miliardime de lumen mai puțin. Dacă speranța definește viața e pentru că viața diferă de neviață prin regenerare, revenire, reluare, repetiție. Disperăm ori de câte ori legea vieții, a timpului reversibil, este contrazisă, în cel mai brutal mod, de legile fizicii, ale timpului ireversibil. Și poate că amurgul este într-atât de irevocabil majestuos pentru că în el se întâlnesc, în mod egal, cele două dimensiuni contradictorii: melancolia și speranța, certitudinea nopții ce se va lăsa și așteptarea răsăritului din următoarea dimineață, ireversibilul și reversibilul, timpul fizic și timpul biologic, entropia și antientropia. Explozia infinită de culori se datorează reacției produse în mediul nostru subiectiv de această întâlnire a unor elemente mereu contradictorii.

NOTĂ ASUPRA EDIȚIEI

Conținutul prezentului volum reia cu anumite modificări și adăugiri nespecificate texte apărute în diferite publicații. Indicăm mai jos, în ordinea apariției în prezentul volum, data și locul primei lor publicări, cu titlul sub care au apărut inițial.

Introducere

„Situația spiritului în lumea de azi", în *Studii de teoria categoriilor*, vol. XI, coordonatori Alexandru Surdu, Sergiu Bălan, Mihai Popa, Editura Academiei Române, București, 2019, pp. 143–150, și ulterior reluat în Horia Vicențiu Pătrașcu (editor), *Gânditori români în cultura universală: Actele Conferinței Naționale „Gânditori români în cultura Universală", Universitatea Politehnica din București* (2017, 2018), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, 2020, pp. 95–110.

Partea I: Iubirea și avatarurile ei

„Iubirea ca formă de autosuficiență", în *Studii de teoria categoriilor*, vol. IX, 2017, coordonatori Alexandru Surdu, Sergiu Bălan, Mihai Popa, Editura Academiei Române, București, 2017, pp. 135–143.

„Aproapele ca ratare a unicității. Ura tribală și ura concurențială", în *Anthropos: Revista de filosofie, arte și umanioare*, nr. 11/2023, https://anthropos.ro/horia-vicentiu-patrascu-semenul-meu-ca-ratare-a-unicitatii/.

„Simțul singularității", în *Anthropos: Revista de filosofie, arte și umanioare*, nr. 2/2023, https://anthropos.ro/horia-vicentiu-patrascu-simtul-singularitatii/.

„Iubirea de sine este un dat, sau un proces? Prejudecata narcisismului", pe blogul revistei *Anthropos*: https://anthropos.ro/2023/07/13/iubirea-de-sine-este-un-dat-sau-un-proces-prejudecata-narcisismului/.

„Milocizia", publicat, sub același titlu, în revista *Dilema Veche*, nr. 726 din 18–24 ianuarie 2018. O versiune adăugită, în limba engleză, a apărut sub titlul „Catharsis: The Repression of Positive Feelings and Their Sublimation", în *Hermeneia: Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism*, nr. 19/2017, pp. 103–111.

„Existența extatică. De la *psyche* la *ego*", în *Revista de filosofie*, nr. 1/2024.

„Omul invizibil. Vestimentația și corporalitatea", apărut, în limba română, dar cu titlul tradus în limba engleză ca „The Invisible Man: Vestimentation and Corporality", în volumul colectiv editat de Iulian Boldea, Dumitru-Mircea Buda și Cornel Sigmirean *Mediating Globalization: Identities in Dialogue*, Arhipelag XXI Press, 2018, pp. 260–267.

„Despre șoaptă", în *Argeș*, nr. 2 (464) din 2021.

„Cum a apărut moartea?", pe blogurile *Adevărul*, 16.01.2020, https://adevarul.ro/blogurile-adevarul/cum-a-aparut-moartea-1995419.html.

Partea a II-a: Forța libertății

„Ziua lui Iov", în *Contemporanul*, nr. 2 (791) din februarie 2018.

„Nevoia de libertate – ca temei al agresivității", apărut, tradus în engleză, sub titlul „The Need for Freedom as the Grounds of Aggression", în *International Journal of Social and Educational Innovation (IJSEIro)*, 10 (20), pp. 109–129.

„Pulsiunea de transcendență – originea agresivității și a progresului", în *Anthropos: Revista de filosofie, arte și umanioare*, nr. 12/2023.

„Nevoia de libertate și adicția digitală. O istorie a omului în opt pagini ½" a apărut pe blogul revistei *Anthropos*, la data de 7 august 2023: https://anthropos.ro/2023/08/07/nevoia-de-libertate-si-adictia-digitala-o-istorie-a-omului-in-opt-pagini-1-2/, iar ultima secțiune, „Libertatea asociației de idei", în revista *Argeș* din septembrie 2023.

„Semnificația (i)morală a libertății", sub același titlu, textul a apărut în revista *Argeș*, nr. 6 (460), iunie 2022.

„Pesimism de stat *versus* optimism pornografic. In memoriam *Oblio*", publicat inițial, sub același titlu, pe blogul revistei *Anthropos* la data de 22 martie 2023, https://anthropos.ro/2023/03/22/pesimism-de-stat-versus-optimism-erotic-in-memoriam-oblio/).

„Adevăr, sau libertate?" în revista *Argeș*, nr. 1 (463) din ianuarie 2021.

„Instinctul demonstrației. Eliberarea animalelor, supremația oamenilor și a mașinilor", pe blogul revistei *Anthropos*, 14 august 2023, https://anthropos.ro/2023/08/14/instinctul-demonstratiei-eliberarea-animalelor-suprematia-oamenilor-si-a-masinilor/.

„Demiurgia omului", în *Anthropos: Revista de filosofie, arte și umanioare*, nr. 6/2023: https://anthropos.ro/horia-vicentiu-patrascu-demiurgia-omului/.

Partea a III-a: Melancolia fericirii

„«Și iartă-ne nouă fericirile noastre». O problemă dostoievskiană și câteva posibile soluții", textul reia, cu câteva revizuiri, capitolul publicat, sub același titlu, în Ion Cordoneanu, Liviu Iulian Cocei (coord.), *Despre fericire*, Editura Universității de Vest din Timișoara, 2022, pp. 55–110.

„Două modele de gândire: gnosticismul și neoplatonismul", în *Revista de filosofie*, tomul LXX, nr. 1/2023, pp. 41–52.

„Între trup și suflet: darul lacrimilor și fericita întristare", publicat inițial în *Hermeneia. Journal of Hermeneutics, Art Theory and Criticism*, nr. 10/2010, Editura Fundației Academice Axis, pp. 51–59, și, de asemenea, în volumul colectiv editat de George Bondor *Sensuri ale corpului* (Actele celui de-al 2-lea Colocviu al Centrului de Hermeneutică, Fenomenologie și Filosofie practică, 28–29 octombrie 2010, Universitatea „Al.I. Cuza" din Iași, Facultatea de Filosofie și Științe Social-Politice, Iași, România), Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași, 2011, pp. 64–81.

„*Hüzün* – sentimentul turcesc al melancoliei", în *Observator cultural*, nr. 631 din 06.07.2012.

„Cultura râsului în post-comunism", în *Meridian Critic*, Annals Philology Series, nr. 2, vol. 40, Ștefan cel Mare University of Suceava Press, 2022, pp. 105–122. Studiul reia anumite părți din articolul publicat sub același titlu în revista *Argeș* din noiembrie 2020.

În loc de concluzie

„Speranța și marșarierul. Despre timpul fizic și timpul biologic", în revista *Argeș*, nr. 9 (495), anul XXIII (LVII) din septembrie 2023.

Biblia sau Sfânta Scriptură, trad. Bartolomeu Valeriu Anania, Jurnalul Național, București, 2011.

Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994.

Canoanele Sinodului VIII local din Cartagina (419) https://manastirea-saharna.md/fisiere/canoane/Canoane_Cartagina.pdf.

Cinci cărți din Biblie: Cartea lui Iov, Ecleziastul, Cartea lui Iona, Cartea lui Ruth, Cântarea Cântărilor, trad. Petru Creția, Humanitas, București, 1995.

Dicționar de mitologie greco-romană: Zei, Eroi, Mituri, Zoe Petre (coord.), Alexandra Lițu (coord.), Cătălin Pavel (coord.), Corint, București, 2008.

Afloroaei, Ștefan, *Despre simțul vieții: Întrebări, perplexități, credințe*, Polirom, Iași, 2021.

Agamben, Giorgio, *Stanțe: Cuvântul și fantasma în cultura occidentală*, trad. Anamaria Gebăilă, Humanitas, București, 2015.

Aristotel, *Fizica* IV, 13, 222 b, trad. N.I. Barbu, Ed. Moldova, Iași, 1996.

Idem, *Fizica* IV, 13, 222 b, trad. N.I. Barbu, Ed. Științifică, București, 1966.

Banu, Ion (coord.), Piatkowski, Adelina, *Filosofia greacă până la Platon*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1979.

Barbu, Ion, *Poezii. Proză. Publicistică*, ed. îngrijită de Dinu Pillat, Ed. Minerva, București, 1987.

Bergson, Henri, *Teoria râsului*, trad. Silviu Lupașcu, Polirom, Iași, 2013.

Berlin, Isaiah, *Cinci eseuri despre libertate*, trad. Laurențiu Ștefan, Humanitas, București, 2010.

Blaga, Lucian, „Geneza metaforei și sensul culturii", în *Trilogia culturii*, Humanitas, București, 2011.

Idem, „Eonul Dogmatic în Lucian Blaga", în *Trilogia cunoașterii*, Humanitas, București, 2013.

Buber, Martin, *Eu și Tu*, trad. Ștefan Augustin Doinaș, Humanitas, București, 1992.
Bulgakov, Serghei, *Lumina neînserată: Contemplații și reflecții metafizice*, trad. Elena Drăgușin, Anastasia, București, 1999.
Carlyle, Thomas, *Sartor Resartus: Filosofia vestimentației*, trad. Mihai Avădanei, Institutul European, Iași, 1998.
Câmpean, Flaviu, *Identitatea melancolică la Søren Kierkegaard*, Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2020.
Charney, Maurice ed., *Comedy: A Geographic and Historical Guide*, Greenwood Press, Connecticut, 2005.
Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain (coord.), *Dicționar de simboluri*, vol. I, trad. Micaela Slavescu, Laurențiu Zoicaș, Artemis, București, 1995.
Chretien, Jean-Louis, Henry, Michel, Marion, Jean-Luc, Ricoeur, Paul, *Fenomenologie și teologie*, trad. Nicolae Ionel, postfață de Ștefan Afloroaei, Polirom, Iași, 1996.
Ciocan, Cristian, *Întruchipări: Studiu de fenomenologie a corporalității*, Humanitas, București, 2013.
Cioran, Emil, *Tratat de descompunere*, trad. Irina Mavrodin, Humanitas, București, 1992.
Idem, *Căderea în timp*, trad. Irina Mavrodin, Humanitas, București, 1994.
Ciprian, Sfântul, Episcopul Cartaginei, *Scrisori*, trad. din limba latină de Ion Diaconescu, Ovidiu Pop, Sophia, București, 2011.
Clement, O., Behr-Sigel, E., Bobrinskoy, B., Lot-Borodine, M., *Fericita întristare*, trad. Maria Alexandrescu, Adrian Matei Alexandrescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997.
Comte-Sponville, Andre, Delumeau, Jean, Farge, Arlette, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, trad. Marina Mureșanu Ionescu, Art, București, 2015.
Cornea, Andrei, *O istorie a neființei în filosofia greacă*, Humanitas, București, 2010.
Costin, Liviu, *Mircea Eliade și modernitatea filozofică europeană: viața extatică, arta tragică, daimonicul, metafizica*, Ed. Universității din București, București, 2013.
Creția, Petru, „Preambul. Studiu introductiv", în Platon, *Banchetul*, trad. Petru Creția, Humanitas, București, 2011.
Culianu, Ioan Petru, *Eros și magie în Renaștere*, trad. Dan Petrescu, Polirom, Iași, 2003.

Idem, *Arborele gnozei: Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, trad. Corina Popescu, Polirom, Iași, 2015.
Idem, *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, trad. Maria Magdalena Anghelescu, Polirom, Iași, 2007.
Idem, *Gnozele dualiste ale Occidentului: Istorie și mituri*, trad. Tereza Culianu-Petrescu, Polirom, Iași, 2015.
Damasio, Antonio, *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, Avon Books, New York, 1994.
Dionisie, Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine: Teologia mistică*, trad. Cicerone Iordăchescu, Institutul European, Iași, 1993.
Dionisie, Areopagitul, *Despre numele divine: Teologia mistică*, trad. Marilena Vlad, Polirom, Iași, 2018.
Dangelmaier, Ruth, *Dürer*, Könemann, Berlin, 2016.
Descartes, Rene, *Meditații metafizice*, trad. Ion Papuc, Crater, București, 1993.
Damaschin, Sfântul Ioan, *Dogmatica*, trad., introd. și note de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005.
Diaconu, Florica, Diaconu, Marin, *Dicționar de termeni filosofici ai lui Constantin Noica: Introducere prin concepte*, Univers Enciclopedic, București, 2004.
Dietrich, Bernard C., „Divine Personality and Personification", în *Kernos: Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique*, 1, 1988.
Dostoievski, Feodor Mihailovici, *Idiotul*, trad. Nicolae Gane, Art, București, 2018.
Eagleman, David, Brandt, Anthony, *Specia rebelă: Despre creativitatea oamenilor și despre modul în care ea schimbă lucrurile*, trad. Carmen Strungaru, Humanitas, București, 2020.
Eco, Umberto, *Istoria frumuseții*, trad. Oana Sălișteanu, RAO, București, 2019.
Idem, *Pe umerii giganților: Prelegeri susținute la festivalul La Milanesiana între 2001 și 2015*, trad. Anamaria Gebăilă, RAO, București, 2018.
Idem, *Numele trandafirului*, trad. Florin Chiriţescu, Polirom, Iași, 2004.
Eliade, Mircea, *Mitul eternei reîntoarceri*, trad. Maria Ivănescu, Cezar Ivănescu, Univers Enciclopedic, București, 1999.

Elmore, J.L., „Freud's Theories of Unconscious Immortality and the Death Instinct", în *American Journal of Psychotherapy*, vol. 26, nr. 4, 1972.
Eminescu, Mihai, *Opere III, Poezii tipărite în timpul vieții*, ediție critică îngrijită de Perpessicius, Fundația Regele Mihai I, București, 1944.
Idem, *Luceafărul*, Litera, Chișinău, 1994.
Epicur, „Scrisoarea către Menoiceus III", în *Epicur și epicureismul antic*, ediție bilingvă, trad. și îngrijire de ediție Andrei Cornea, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", Iași/ Humanitas, București, 2016.
Evagrie, Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, trad. Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 2003.
Freud, Sigmund, *Opere 4: Studii despre societate și religie*, trad. Roxana Melnicu, George Purdea, Vasile Dem. Zamfirescu, Trei, București, 2000.
Fromm, Erich, *Arta iubirii*, trad. Suzana Holan, Anima, București, 1995.
Idem, *Anatomia distructivității umane*, trad. Oana Maria Nica, Trei, București, 2015.
Gadamer, Hans-Georg, *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*, trad. Octavian Nicolae, Polirom, Iași, 1999.
Gennep, Arnold van, *Totemismul: Starea actuală a problemei totemice*, trad. Crina Ioana Berdan, Polirom, Iași, 2000.
Gibson, Walter, *Pieter Bruegel and the Art of Laughter*, University of California Press, Oakland, 2006.
Idem, *The Art of Laughter in the Age of Bosch and Brueghel*, Primavera Pers, Leiden, 2003.
Gottschall, Jonathan, *Animalul povestitor: Cum ne fac poveștile oameni*, trad. Smaranda Nistor, Vellant, București, 2019.
Graziano, Michael S.A., *Conștiința dintr-o nouă perspectivă: O teorie științifică a experienței subiective*, trad. Vlad Vedeanu, Humanitas, București, 2021.
Guillaumont, A., *Originile vieții monahale: Pentru o fenomenologie a monahismului*, trad. Constantin Jinga, Anastasia, București, 1998.
Hadot, Pierre, *Plotin sau simplitatea privirii*, trad. Laurențiu Zoicaș, Polirom, Iași, 1998.
Hausherr, Irénée, *Plânsul și străpungerea inimii la Părinții răsăriteni*, trad. Mihai Vladimirescu, Deisis, Sibiu, 2009.
Heidegger, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, trad. Gabriel Liiceanu, Thomas Kleininger, Ed. Politică, 1988.

Idem, *Originea operei de artă*, trad. Gabriel Liiceanu, Thomas Kleininger, Humanitas, București, 1995.
Idem, *Ființă și timp*, trad. Gabriel Liiceanu, Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003.
Henry, Michel, *O filozofie a trupului*, trad. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2003.
Herodot, *Istorii*, vol. I, trad. Adelina Piatkovski, Felicia Vanț-Ștef, Ed. Științifică, 1961.
Homer, *Odysseia*, trad. în hexametri, Postfață, Bibliografie esențială și Indici de Dan Slușanschi, Paideia, București, 1997.
Iustin, Martirul și Filosoful, *Apologiile*, în *Părinți și scriitori bisericești*, vol. 2, *Apologeți de limbă greacă.*, trad., introducere și note de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980.
Ivlampie, Ivan, *Spiritualismul rus în secolul XX*, Eikon, București, 2015.
Jonas, Hans, *The Gnostic Religion: The message of the alien God and the beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 2001.
Kempis, Thomas a, *Imitațiunea lui Cristos*, trad. Andrei Brezianu, ARCB, București, 2023.
Koestler, Arthur, CAMUS, Albert, *Reflecții asupra pedepsei cu moartea*, trad. Ionica Ilie, Humanitas, București, 2008.
Larchet, Jean-Claude, *Terapeutica bolilor spirituale*, trad. Marinela Bojin, Sophia, București, 2001.
Liiceanu, Gabriel, Notă introductivă la „Ce este metafizica?", în Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, trad. Gabriel Liiceanu, Thomas Kleininger, Ed. Politică, București, 1988.
Idem, *Despre limită*, Humanitas, București, 1994.
Idem, *18 cuvinte-cheie ale lui Martin Heidegger*, Humanitas, București, 2012.
Idem, *Trei eseuri. Despre minciună. Despre ură. Despre seducție*, Humanitas, București, 2023.
Lovejoy, Arthur, *Marele lanț al ființei: Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, trad. Diana Dicu, Humanitas, București, 1997.
Marcus, Aurelius, *Gânduri către sine însuși*, trad. Cristian Bejan, Humanitas, București, 2013.
Marion, Jean-Luc, *Fenomenul erosului*, trad. Maria-Cornelia Ică jr., Deisis, Sibiu, 2004.

Moraru, Cornel Florin, *Lumea și nimicul. Coordonatele unei gândiri meontologice*, Ed. Universității din București, București, 2017.
Morris, Desmond, *Maimuța goală*, trad. Valeriu Rendec, Art, București, 2015.
Mureșan, Vianu, *Heterologie: Introducere în etica lui Lévinas*, Eikon, București, 2022.
Nietzsche, Friedrich, *Știința voioasă*, trad. Liana Micescu, trad. versurilor de Simion Dănăilă, Humanitas, București, 1994.
Niță, Adrian, *Epoca spiritului*, Institutul European, Iași, 2020.
Nygren, Anders, *Eros și Agape: Prefaceri ale iubirii creștine*, trad. Wilhelm Tauwinkl, Humanitas, București, 2019.
Pamuk, Orhan, *Istanbul: Amintirile și orașul*, trad. Luminița Munteanu, Polirom, Iași, 2011.
Pascal, Blaise, *Cugetări*, trad. Maria Ivănescu, Cezar Ivănescu, Aion, București, 1998.
Paz, Octavio, *Dubla flacără: Dragoste și erotism*, trad. Cornelia Rădulescu, Humanitas, București, 1998.
Pătrașcu, Horia, *Terapia prin Cioran: Forța gândirii negative*, Trei, București, 2014.
Idem, „Cioran – A philosopher of redemption. Procession and Conversion in *La chute dans le temps*", în *Revue Roumaine de Philosophie*, Vol. 65, Nr. 1, București, 2021.
Idem, „Le pendule de Cioran. Exercices spirituels et techniques de salut dans *Le mauvais Démiurge*", în *Cioran, archives paradoxales: Nouvelles approches critiques*, Classiques Garnier, Paris, 2023.
Peters, Francis E., *Termenii filosofiei grecești*, trad. Dragan Stoianovici, Humanitas, București, 1997.
Platon, *Phaidros*, trad. Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 2011.
Idem, „Apărarea lui Socrate", 40 c-e, în Platon, *Opere*, vol. I, trad. Francisca Bălțăceanu, Ed. Științifică, București, 1975.
Idem, *Banchetul*, trad. Petru Creția, Humanitas, București, 2011.
Idem, *Republica*, trad. Andrei Cornea, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
Idem, *Timaios*, 29 a, în Platon, *Opere*, vol. VII, trad. Petru Creția, Cătălin Partenie, Ed. Științifică, București, 1993.
Idem, *Opere Complete*, vol. II, ediție îngrijită de Petru Creția, Constantin Noica, Cătălin Partenie, Humanitas, București, 2001.
Pleșu, Andrei, *Minima moralia: Elemente pentru o etică a intervalului*, Humanitas, București, 1994.
Plotin, *Enneade I-II*, trad. și comentarii de Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, IRI, București, 2003.
Pop, Rodica, „Platon, despre revelație și plagiat. O privire generală", în *Philologica Jassyensia*, an X, nr. 1 (19), Iași, 2014, supliment, pp. 649–658.
Renaut, Alain, *Era individului: Contribuție la o istorie a subiectivitatii*, trad. Codrin Ciubotaru, prefață Florin Cântec, Institutul European, Iași, 1998.
Roche, Mark, „Hegel's Theory of Comedy in the Context of Hegelian and Modern Reflections on Comedy", în *Revue international de philosophie* nr. 221, 2002/3, pp. 411–430.
Rusu, Liviu, *Eseu despre creația artistică*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
Schopenhauer, Arthur, *Lumea ca voință și reprezentare*, vol. 2, trad. Radu Gabriel Pârvu, Humanitas, București, 2012.
Scărarul, Ioan, *Scara Raiului*, trad. de Nicolae Corneanu, Arhiepiscopia Timișoarei, Timișoara, 2007.
Sherrard, Philip, *Coruperea omului și a naturii*, trad. Marius Bogdan Buzdugan, Doxologia, Iași, 2017.
Skradol, N., „Laughing with Comrade Stalin: An Analysis of Laughter in a Soviet Newspaper Report", *The Russian Review*, 68(1), 2009, pp. 26–48, http://www.jstor.org/stable/20620926.
Sontag, Susan, *Despre fotografie*, trad. Delia Zahareanu, cu un eseu de Erwin Kessler, Vellant, București, 2014.
Steiner, George, *Maeștri și discipoli*, trad. Virgil Stanciu, Compania, București, 2005.
Torralba, Francesc, *Inteligența spirituală*, trad. Elena Anca Coman, Curtea Veche, București, 2012.
Vlad, Marilena, „Note", în Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine. Teologia mistică*, trad. Marilena Vlad, Polirom, Iași, 2018.
Wenzel, Siegfried, *The Sin of Sloth: Acedia In Medieval Thought and Literature*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1967.
Yannaras, Christos, *Heidegger și Areopagitul*, trad. Nicolae Șerban Tanașoca, Anastasia, București, 1996.
Zamfirescu, Vasile Dem., *Filosofia inconștientului*, Trei, București, 2009.

Prefață: Metamorfoze ale vieții afective

1. Accepțiunile termenului nu ar putea fi cartografiate satisfăcător. „Spiritul este deopotrivă mediul oricărei iluminări, al inspirației și al revelației. Prin intelect înțelegem ceea ce putem înțelege. Prin spirit înțelegem ceea ce nu putem înțelege, ceea ce e deasupra oricărei înțelegeri. Spiritul este văzut ca fiind imaginația, capacitatea noastră fantasmatică (I.P. Culianu) sau cel prin care sesizăm o lume *imaginală*, diferită de cea pur imaginară (H. Corbin). Spiritul este deopotrivă imagine a corpului și corp al imaginii, este semn și prezență efectivă, este comunicare, adică *mișcare-împreună*..."
2. Ideea ca atare e anticipată de Horia Vicențiu Pătrașcu în alte scrieri, înainte de toate în *Sentimentul metafizic al tristeții*, Trei, București, 2010.
3. „Dimensiunea ontică se întâlnește cu dimensiunea ontologică a melancoliei, melancolia «lumească» întâlnește melancolia «religioasă», căci cea dintâi se dovedește a fi o modalitate – concretă, «laică», mundană – de a o trăi pe cea din urmă. [...] De aceea, după Pamuk, sărăcia va fi căutată și cultivată de către istanbulezi ca o «retragere din fața vieții», ca un soi de ascetism care traduce o opțiune sau mai curând o stare de spirit metafizic-religioasă..."
4. Cu un înțeles relativ diferit, ideea poate fi întâlnită, de exemplu, la Tzvetan Todorov, *Viața comună: Eseu de antropologie generală*, Humanitas, București, 2009, în a doua secțiune a lucrării. Sau, mai recent, la Aurel Codoban, *Sentimentul straniu al vieții*, Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2023.

Introducere: Situația spiritului în lumea de astăzi. De la tripartiție la dualism psihic

1. Antonio Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*, Avon Books, New York, 1994, p. 159.
2. *Cf.* Fuad S. Naeem, „The Imaginal World ('Ālam al-Mithāl) in the Philosophy of Shāh Walī Allāh al-Dihlawī", *Islamic Studies*, 44, nr. 3 (2005), pp. 363–390, disponibil la http://www.jstor.org/stable/20838978.
3. Despre spiritualismul rus, o foarte interesantă lucrare este cea a lui Ivan Ivlampie, *Spiritualismul rus în secolul XX*, Eikon, București, 2015. De asemenea, o carte cu o semnificație deosebită în sensul readucerii în discuție a importanței acestui termen, spirit, este cea a lui Adrian Niță, *Epoca spiritului*, Institutul European, București, 2020.
4. Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, tr. Marinela Bojin, Sophia, București, 2001.
5. Una dintre cele mai recente lucrări dedicate acestui subiect este cartea lui Flaviu Câmpean, *Identitatea melancolică la Søren Kierkegaard*, Eikon, București, 2020.
6. De fapt, contribuția esențială a acestui *Tratat*, diferența lui specifică față de alte abordări din cadrul filozofiei emoției este introducerea termenului de afectivitate spirituală, destul de apropiat de cel de „inteligență spirituală", ai cărui promotori, deși pentru a-l defini se referă în principal la sentimente și stări de spirit, preferă în cele din urmă cuvântul „inteligență" în loc de afectivitate, ceea ce înseamnă că, și în viziunea lor, accentul cade pe inteligență, iar nu pe sentimente. În viziunea mea din acest *Tratat* spiritul este esențialmente afectiv; e drept că e vorba despre o afectivitate specială, diferită de cea psihologică obișnuită, motiv pentru care nu cred că este un pleonasm termenul de sentiment sau afect spiritual, chiar dacă, așa cum am spus, spiritul se comunică printr-un anumit gen de sentimente și emoții.
7. Despre rolul de intermediar între lumea divină și om al Sophiei, potrivit filozofiei spiritualiste rusești, vezi și Ivan Ivlampie, *op. cit.*, pp. 100–108. În filozofia românească, Lucian Blaga va folosi termenul „sofianic" pentru a descrie modul ortodox de înțelegere a raportului dintre transcendent și lume.
8. Philip Sherrard, *Coruperea omului și a naturii*, tr. Marius Bogdan Buzdugan, Doxologia, Iași, 2017.

9. „...din perspectivă tomistă, omul nu este o ființă de tip întreit, ci o ființă dual. Prin urmare, omul nu e mai mult decât o entitate compusă din suflet și trup și, dintre acestea două, sufletul e prin definiție sufletul rațional, cunoașterea sa fiind pur rațională. Mai mult de atât, lipsit de orice facultate prin care ar putea cunoaște și experimenta lucruri, inclusiv persoana sa, așa cum sunt în Dumnezeu, omul e forțat să depindă în actul său de cunoaștere, inclusiv în ceea ce numim cunoaștere spirituală, de percepția senzorială" (Philip Sherrard, *op. cit.*, p. 76).
10. Francesco Torralba, *Inteligența spirituală*, tr. Elena Anca Coman, Curtea Veche, București, 2012.
11. Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere*, tr. Dan Petrescu, Polirom, Iași, 2003.
12. Vasile Dem. Zamfirescu, *Filosofia inconștientului*, Trei, București, 2009.
13. Giorgio Agamben, *Stanțe: Cuvântul și fantasma în cultura occidentală*, tr. Anamaria Gebăilă, Humanitas, București, 2015.

Agape și autarhie. Puterea iubirii creștine

1. Desigur, astăzi daimonul socratic ni se pare cel mult o ciudățenie a unui mare gânditor și nu mai putem să înțelegem imensul cutremur pe care l-a produs insignifianta apariție. Oare simțea Anytos, acuzatorul lui Socrate, toată nebunia insinuată în acest mărunt spiriduș, în acest mic drăcușor numit „daimon" atunci când cerea să fie condamnat pentru că „introduce noi zei în cetate"? Oare numai limitele limbajului acelei epoci l-au făcut să nu ceară execuția marelui filozof pentru că *introduce divinitatea în om*, pentru că, odată cu filozofia socratică, Zeul pătrunde în om, transcendentul devine transcendental?
2. Arthur Schopenhauer atribuie idealismului această descoperire – a conștiinței ca fundament al lumii – din care face baza propriei lui filozofii. *Cf.* Arthur Schopenhauer, *Lumea ca voință și reprezentare*, tr. Radu Gabriel Pârvu, vol. 2, Humanitas, București, 2012, pp. 16–21.
3. O excepție notabilă este filozofia lui E. Lévinas construită în jurul realității celuilalt. O excelentă prezentare a filozofiei acestuia este cartea lui Vianu Mureșan, *Heterologie: Introducere în etica lui Lévinas*, Eikon, București, 2022.

Aproapele ca ratare a unicității. Ura tribală și ura concurențială

1. Pentru o scurtă și bună introducere în abordarea psihanalitică a acestui subiect vezi Galina Aniţoi, „Stadiul oglindă (*mirror*) și geneza identității umane", în *Metaliteratură* nr. 3/2015, pp. 39–42.
2. Vezi în acest sens Cristina Robu, „Personajul dedublat în literatură", teză de doctorat în filologie, susținută la Academia de Științe a Republicii Moldova, Institutul de Filologie.
3. Romanul a fost adaptat de Javier Gullón și ecranizat în 2013, în regia lui Denis Villeneuve, sub titlul *Enemy*.
4. Romanul lui Dostoievski și cel al lui Saramago ciupesc în noi aceleași coarde pe care le fac să vibreze și distopiile „totalitare" precum *1984* al lui George Orwell, *Noi* al lui Evgheni Zamiatin ori *Minunata lume nouă* al lui Aldous Huxley. Gândul de a fi asemănători sau identici cu ceilalți, fie și cu unul singur, este coșmarul absolut al omului actual, indiferent de adeziunea lui ideologică (de altfel, atât Saramago, cât și Orwell sau Zamiatin sunt în mod declarat socialiști sau comuniști, iar Dostoievski scrie romanul său în epoca elanurilor revoluționare).

Simțul singularității

1. Hegel tratează „aici și acum"-ul conștiinței sensibile ca pe un universal gol, în definitiv, ca pe o iluzie, din moment ce îi lipsește un „dat" sau datul ei este mereu schimbător, fantomatic. Un individ care se încrede în certitudinea sensibilă e precum un nebun care întinde mâna după năzărirele minții lui: „aici și acum" este când un câmp cu flori, când o masă de scris, când un pat, când o stradă; acest fals concept își schimbă permanent înfățișarea sau conținutul. Omul cade pradă celei mai teribile iluzii: crede că nimic nu poate fi mai cert, mai sigur decât ceea ce este aici și acum – formă goală a evanescenței. Cu toate acestea, Hegel repune în drepturi valoarea singularității ca fiind o unitate a universalului și particularului, reprezentând deci conceptul în concreteţea sa.
2. Octavio Paz are dreptate să creadă că o asemenea trăire este universală, chiar dacă este valorizată diferit în funcție de epoci și contexte culturale, cunoscând consacrarea, crede Paz alături de Denis de Rougemont, abia odată cu poezia trubadurilor. E prezentă chiar și în *Banchetul* lui Platon, aproape în toate celelalte discursuri, cu excepția celui al lui Socrate-Diotima. *Cf.* Octavio Paz, *Dubla flacără: Dragoste și erotism*, tr. Cornelia Rădulescu, Humanitas, București, 1998, pp. 81–83. De altfel, ceea ce numim iubire „platonică" – și ceea ce constituie elementul ei inedit, misteric, „inițiatic" – este tocmai răsturnarea simțului singularității, specific iubirii, înspre contemplarea generalelor, a Ideilor: nu pe mine mă iubești, Alcibiade, ci Frumosul și Binele din mine – este răspunsul lui Socrate în fața avansurilor erotice ale entuziastului îndrăgostit. Tocmai pentru că este o răsturnare, iubirea platonică nu face decât să confirme că specificul iubirii este o manifestare a simțului singularității.

Narcisism și supra-eu. De ce (să) ne iubim?

1. O excepțională relevare a rolului social al iubirii de sine o găsim în Erich Fromm, *Arta iubirii*, tr. Suzana Holan, Anima, București, pp. 55–60.

Milocizia sau despre extirparea unui sentiment „natural"

1. Expresia a „călca strâmb / greșit / în strâchini / pe-de-alături" – folosită de obicei pentru a reda infidelitatea conjugală – ține de aceeași paradigmă a vinovăției-inocente, a „căderii" ca urmare a unui pas necalculat, neimputabil. Această expresie „simpatizează" (și îl scuză) pe cel pe care-l acuză.
2. Lui Buddha, ne spune legenda, i se ascunseseră toate referințele privitoare la aceste subiecte tragice ale condiției umane. Astfel încât instinctele bune, needucate să se exprime doar într-un mod indirect, simbolic; el reacționează spontan, natural și violent în fața suferințelor reale, întâlnite în lume. Invers, copiii obișnuiți sunt expuși de la cele mai fragede vârste *poveștilor* legate de suferință și moarte – tocmai pentru a le atenua, dacă nu chiar anihila reactivitatea naturală în fața realității acestora.
3. Unul dintre cele mai cunoscute simboluri ale creștinismului este *La Pietà* a lui Michelangelo.

Tetraedrul iubirii la Dionisie Areopagitul

1. *Numele divine* 4, 10: „Din cauza lui (a frumosului-și-binelui) și pentru el lucrurile cele inferioare năzuiesc spre cele superioare sub formă de atracție; cele de același ordin au o impulsie spre cele similare lor, sub formă de comuniune mutuală; iar cele superioare caută pe cele inferioare, purtând cu dragoste grijă de ele. Fiecare poartă in sine un fel de dorință de sine, sub forma conservării, toate,

fiindcă doresc frumosul și binele, fac și voiesc toate câte le fac și voiesc", Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Numele divine. Teologia mistică*, tr. Cicerone Iordăchescu, Polirom, Iași, 1993, pp. 79–80.

2. „Tetraedrul este un poliedru alcătuit din patru fețe triunghiulare, oricare trei dintre ele intersectându-se într-unul din cele patru vârfuri. Tetraedrul este cel mai simplu tip de piramidă, la care baza este un triunghi, de aceea mai este denumit și piramidă triunghiulară. Un caz particular îl constituie tetraedrul regulat, la care toate fețele sunt triunghiuri echilaterale și care este unul din cele cinci tipuri de poliedre regulate" (*cf.* https://ro.wikipedia.org/wiki/Tetraedru).
3. „Distincția dintre iubirea în maniera întoarcerii (*epistreptikós*; ἐπιστρεπτικώς) și cea în manieră providențială (*pronoetikós*; προνοητικώς) se regăsește la Proclus, *Comentariul la Alcibiade*, 56, 2–4)" (Marilena Vlad, Note la Dionisie Areopagitul, *Numele divine. Teologia mistică*, tr. Marilena Vlad, Polirom, Iași, 2018, p. 293). În vreme ce Cicerone Iordăchescu optează pentru traducerea prin „grijă" a lui *pronoetikós*, Marilena Vlad folosește termenul „iubire în manieră providențială". Redau întreaga traducere a citatului anterior în versiunea Marilenei Vlad: „Astfel, cel frumos și bine este dorit, iubit și îndrăgit de toate; prin el și în vederea lui cele inferioare le iubesc pe cele superioare în maniera întoarcerii, cele ce sunt la același nivel le iubesc pe cele de același rang în maniera comuniunii, cele superioare le iubesc pe cele inferioare în manieră providențială, fiecare se iubește pe sine prin coeziune și toate doresc binele și frumosul atunci când fac și vor toate cele pe care le fac și le vor" (*Numele divine*, IV, 10, trad. cit., p. 115).
4. Pentru înțelegerea conceptului de neființă în Antichitatea greacă, de o teribilă complexitate – la fel de mare ca a termenului corelativ: ființa (dacă nu cumva și mai mare), indic aici câteva lucrări excelente: Cornel Florin Moraru, *Lumea și nimicul: Coordonatele unei gândiri meontologice*, Editura Universității din București, 2017; Andrei Cornea, *O istorie a neființei în filozofia greacă*, Humanitas, București, 2010. În ce privește „nimicul" din teologia creștină – vezi lucrarea lui Serghei Bulgakov, *Lumina neînserată: Contemplații și reflecții metafizice*, tr. Elena Drăgușin, Anastasia, 1999. Pentru apropierile dintre apofatismul dionisian și „nimicul" heideggerian, vezi cartea lui Christos Yannaras *Heidegger și Areopagitul*, tr. Nicolae Șerban Tanașoca, Anastasia, 1996.

5. *Cf.* Platon, *Banchetul* 207d–208b, tr. Petru Creția, Humanitas, București, 2011, pp. 143–144.
6. Expresia îi aparține lui Mihai Șora, în ale cărui dialoguri dădea numele unuia dintre interlocutori.
7. „Fiitor" apare în *Psaltirea în versuri* a lui Dosoftei și în unele rugăciuni ale Bisericii Ortodoxe române. Cuvântul a suferit o contaminare cu sensul cuvântului viitor.
8. Trebuie menționat că în „discursul" ei Diotima amintește despre dorul de zămislire întru cele sufletești ce-i cuprinde pe unii oameni, spre deosebire de ceilalți, majoritatea, care vor să zămislească întru cele ale trupului. Vezi *Banchetul*, 209a–209e.
9. O analiză filozofică extrem de interesantă a motivațiilor unui magistru de a-și împărtăși cunoașterea o găsim în eseul lui Gabriel Liiceanu *Despre seducție*. Vezi Gabriel Liiceanu, *Trei eseuri: Despre minciună. Despre ură. Despre seducție*, Humanitas, București, 2023. Analiza reia și aprofundează o temă pe care autorul deja o abordase pe larg în capitolul „Devenirea în spațiul libertății. Momentul paideic" din *Despre limită*, Humanitas, București, 1994. De asemenea, tema relației dintre maestru și discipol este abordată, excelent, de George Steiner în *Maeștri și discipoli*, tr. Virgil Stanciu, Compania, 2005.
10. Despre relația *paid-erastică* și *paid-agogică*, relația erotică, vezi Petru Creția, „Preambul. Studiu introductiv" la Platon, *Banchetul*, tr. Petru Creția, Humanitas, București, 2011, p. 8. Vezi, de asemenea, considerațiile asupra „sexualității sufletului" din George Steiner, *Maeștri și discipoli*, ed. cit., pp. 38–41. Merită o atenție specială analiza paginilor dedicate de Gabriel Liiceanu iubirii pedagogice antice în cap. „Seducția ca secvență a luptei dintre carne și spirit. I. Spiritul învinge carnea: 1. Platon" din *Despre seducție*, ed. cit., pp. 167–187.
11. Precauțiile lui Platon sunt atât de exagerate, încât a vorbit despre „urâțenia" lui Socrate până la a o face proverbială.
12. Însă o adevărată iubire a divinului față de oameni, iubire în sensul a ceea ce s-a numit mai târziu *agápe*, este un *hybris* care este aspru pedepsit, așa cum ne-o arată destinul lui Prometeu.
13. *Cf. Republica* 509b în Platon, *Opere*, vol. 5, tr. Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, p. 309.
14. „Căci această binefăcătoare iubire pentru toate ființările, care pre-există în mod transcendent în binele însuși, nu și-a dat voie să rămână în sine însăși neproductivă, ci s-a mișcat pe sine spre a acționa conform

transcendenței ce produce toate lucrurile", *Numele divine*, IV, 10, tr. Marilena Vlad, ed. cit., p. 117. Iată și traducerea lui Cicerone Iordăchescu: „Căci dragostea, care a creat toată bunătatea din lume, preexistând prin excelență în bine, nu i-a îngăduit să rămână în sine, fără rod, ci l-a mișcat să-și afirme puterile sale prin excelenta creare (a tot ce există)", ed. cit., p. 80.

15. În *Despre simțul vieții: Întrebări, perplexități, credințe* (Polirom, Iași, 2021), Ștefan Afloroaei descrie excepțional această situație de viață, a alegerii necondiționate, în care ne putem simți „aleși", dincolo de voința noastră și libertatea noastră obișnuită de alegere, de o vocație autentică ce ne exprimă în cel mai înalt grad ființa proprie.
16. Vezi în acest sens excelenta analiză pe care o face motivațiilor „primei crime" Gabriel Liiceanu în *Despre ură*: „La capătul evaluării celor două jertfe, seamănul dispare și Cain îl percepe pe Abel mai întâi ca *diferit* (deja prin invidia care crește în el), apoi ca *opus* lui (și demn de a fi urât), în sfârșit ca *dușman*, ca un concurent absolut al său în fața lui Dumnezeu și deci ca demn de a fi ucis" (Gabriel Liiceanu, *Trei eseuri: Despre minciună. Despre ură. Despre seducție*, ed. cit., 2023, p. 85).
17. „Este deci evident că timpul în și prin sine este mai degrabă cauza distrugerii decât a generării, după cum s-a spus mai sus (pentru că schimbarea în sine este distrugătoare), iar cauză a generării nu este decât prin accident", Aristotel, *Fizica* IV, 13, 222b, tr. N.I. Barbu, Editura Moldova, Iași, 1996, p. 116.
18. *Cf.* Platon, *Banchetul* 207d–208b, tr. Petru Creția, ed. cit., pp. 143–144.
19. O excepțională lucrare despre metafizica subiectului și despre ieșirea din „închiderea" monolitică a *ego*-ului cartezian și a monadei leibniziene, adusă de criticism, dar, în mod decisiv, de filozofia contemporană prin Heidegger și Lévinas – Alain Renaut, *Era individului: Contribuție la o istorie a subiectivității*, tr. Codrin Ciubotaru, Institutul European, Iași, 1998.
20. Platon, *Phaidros* 246a, tr. Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 2011, p. 74.
21. *Cf.* Francis Peters, *Termenii filosofiei grecești*, tr. Dragan Stoianovici, Humanitas, București, 1997, p. 242.
22. În celebrul roman al lui Gogol *Suflete moarte*, întâlnim încă această viziune „feudală" asupra valorii persoanei în funcție de numărul de suflete (fie ele și moarte) pe care le deține în proprietate. E atât de

caducă această viziune astăzi, încât un cititor din zilele noastre nu mai poate înțelege de ce „numărul" de suflete de pe o moșie era atât de important și, în general, de ce proprietatea asupra pământului era importantă. Dincolo de aceasta, trebuie semnalată așa-numita formulă de modestie sau de majestate – persoana a II-a plural era extrem de răspândită în lumea medievală –, ca și cum ceea ce numim emițătorul s-ar fi referit la sine ca la o pluralitate subînțeleasă. Deși în zilele noastre pluralul autoreferențial este pe cale de dispariție, pluralul de politețe supraviețuiește încă – relicvă a unei lumi apuse în care „substanța" personalității, a „individualității" era, în fond, o configurație de relații și de raporturi.

23. Pentru o înțelegere cât mai riguroasă a terminologiei heideggeriene, vezi Gabriel Liiceanu, *18 cuvinte-cheie ale lui Martin Heidegger*, Humanitas, București, 2012.
24. „...«pe pământ» spune deja «sub cer». Ambele implică «rămânerea dinaintea divinilor» (*Göttlichen*) și includ faptul de a «aparține comunității oamenilor». Cei patru: pământul și cerul, divinii și muritorii formează un tot, plecând de la o unitate originară. [...] Această unitate a lor noi o numim tetrada (*das Geviert*). Muritorii sunt în tetradă atunci când locuiesc. Trăsătura fundamentală a locuirii este însă ocrotirea. Muritorii locuiesc în așa fel încât ocrotesc tetrada întru esența ei. Așadar, ocrotirea care locuiește este împătrită", Martin Heidegger, „Construire, locuire, gândire", în *Originea operei de artă*, tr. Gabriel Liiceanu, Thomas Kleininger, Humanitas, București, 1995, pp. 180–181.
25. Afinitățile pentru ideologia nazistă ale lui Heidegger nu se datorează oare acestui reviriment al sensibilității „medievale" pentru ierarhie: superior („rasă superioară"), elită, „noblețe", pentru cultul „pământului", pentru aristocrație, pentru valori para- / sau i-raționale, precum curajul, eroismul, forța?
26. *Cf.* Cristian Ciocan, *Moribundus sum: Heidegger și problema morții*, Humanitas, București, 2007, pp. 66–67, și Martin Heidegger, „Scrisoare despre «umanism»", în *Repere pe drumul gândirii*, tr. Gabriel Liiceanu, Thomas Kleininger, Editura Politică, București, 1988, p. 307.
27. *Cf.* Martin Heidegger, *Ființă și timp*, tr. Gabriel Liiceanu, Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2001, p. 190.
28. Împrumut acești termeni, desigur, de la Lucian Blaga, filozoful român care se înscrie pe linia acestei revoluții filozofice de dislocare a *ego*-ului cartezian în favoarea unei structuri complexe, dinamice și excentrice

a sinelui. Sursa cea mai apropiată a filozofiei lui Blaga este psihologia inconștientului, care contribuie poate în cea mai mare măsură la răspândirea pe scară largă a noii viziuni asupra sufletului, unde *eul* nu e decât una dintre instanțele psihice, și nu chiar cea mai importantă. Pentru Blaga psihismul uman este, ca să spunem așa, un *pentamer*, căci este definit, pe lângă categoriile de spațiu (tridimensional, ondulat, plan infinit) și timp (havuz, fluviu, cascadă), și de accentul axiologic (infinit mare – infinit mic; lărgirea cadrului – adâncire), atitudinea în fața vieții (anabasică – afirmarea în infinit; catabasică – retragerea din fața infinitului; neutră) sau năzuința formativă (individualul, tipicul, stihialul). Trebuie adăugat că fiecare dintre acești factori stilistici e o variabilă independentă și se poate combina liber. Nu știu dacă a fost până acum făcută legătura între această perspectivă polimorfă asupra „sufletului" uman și preferința lui Blaga pentru intelectul extatic și pentru „eonul dogmatic" al cărui profet se și face. Numai un suflet polimorf poate fi și extatic, în vreme ce un *ego* monolitic cartezian nu poate fi decât enstatic. În orice caz, mai trebuie semnalată la Blaga repetarea „pentagonului" și în privința cunoașterii, căci avem pe de o parte cunoașterea paradiziacă și pe de alta cunoașterea luciferică, iar în cadrul celei de-a doua: plus-cunoaștere, minus-cunoaștere, zero-cunoaștere. Amintesc doar în treacăt că figura lui Lucian Blaga nu este singulară în România, o serie de alți filozofi și gânditori români fiind fini analiști ai modului extatic de a fi sau de a gândi, de la Nae Ionescu, Mircea Eliade, Emil Cioran până la... un emul târziu al acestui curent de gândire – Ioan Petru Culianu. O lucrare foarte utilă despre această pasiune pentru extaz a unei anumite părți a intelectualității românești este cea a lui Liviu Costin, *Mircea Eliade și modernitatea filozofică europeană: Viața extatică, arta tragică, daimonicul, metafizica*, Editura Universității din București, 2013.

29. Totuși această epocă, a sinelui polimorf și extatic, a făcut posibilă răsturnarea acestui raport fie sub forma morții sau „uciderii lui Dumnezeu", fie sub forma juvenilității lui vulnerabile din poeziile lui Rilke. Pe de altă parte, nu sunt tocmai acestea ipostazele cele mai „prizate" de sensibilitatea creștină a omului medieval – moartea și copilăria lui Dumnezeu?

Iubirea și invidia de corp

1. *Cf.* Thomas Carlyle, *Filosofia vestimentației*, tr. Mihai Avădanei, Institutul European, Iași, 1998, pp. 18–19.
2. Desmond Morris, *Maimuța goală*, tr. Valeriu Rendec, Art, București, 2015, p. 25.
3. Michel Henry, *O filozofie a trupului*, tr. Ioan I. Ică jr, Deisis, Sibiu, 2003, p. 24.
4. E.M. Cioran, *Tratat de descompunere*, tr. Irina Mavrodin, Humanitas, București, 1992, p. 254.
5. Totemismul a fost considerat de către specialiști un fenomen religios primordial, originar. *Cf.* Arnold van Gennep, *Totemismul: Starea actuală a problemei totemice*, tr. Crina Ioana Berdan, Polirom, Iași, 2000.
6. Mișcările egalitariste și cele de desființare a sexualității bipolare – primele prin abolirea diferențelor de gen, celelalte prin multiplicarea indefinită a acestora – aparțin, în mod inconștient, așa cum a arătat Mircea Eliade, acelei „nostalgii a originilor", încercării de refacere a indistincției primordiale, a trupului necorporal, a trupului gol, a trupului „de slavă".
7. Jean-Luc Marion, *Fenomenul erosului*, tr. Maria-Cornelia Ică jr., Deisis, Sibiu, 2004, p. 70.
8. E.M. Cioran, *op. cit.*, p. 254.
9. *Cf.* Cristian Ciocan, *Întruchipări: Studiu de fenomenologie a corporalității*, Humanitas, București, 2013, p. 15.
10. „...celălalt îmi dă ceea ce el nu are – îmi dă trupul meu. Și eu îi dau ceea ce nu am – trupul său. Trupul meu cel mai propriu (care mă face să devin un eu pe care-l ignoram înainte de el) îmi vine pe neașteptate și crește în măsura în care îl provoacă trupul celuilalt. [...] Devenind fiecare trup unul prin celălalt, devenim fiecare fenomenul celuilalt", Jean-Luc Marion, *op. cit.*, pp. 170–171.

Ziua lui Iov: facticitate și autodeterminare

1. Albert Camus a fost printre puținii filozofi care s-au implicat efectiv în problema abolirii pedepsei cu moartea – într-o epocă în care această pedeapsă părea multora o pedeapsă ca toate celelalte, rațională, o plată meritată pentru greșeala pe care un nelegiuit a săvârșit-o. Camus arată profunda inumanitate a acestor pedepse bazându-se pe simpla imposibilitate a noastră de a decide vinovăția absolută a unui om, pe finitudinea și facticitatea existenței umane. Vezi Albert

Camus, Arthur Koestler, *Reflecții asupra pedepsei cu moartea*, tr. Ionica Ilie, Humanitas, București, 2008.

Eliberarea ca rațiune a agresivității

1. Despre contradicția dintre valorile umane, vezi și Isaiah Berlin, *Cinci eseuri despre libertate*, tr. Laurențiu Ștefan, Humanitas, București, 2010.
2. Erich Fromm, *Anatomia distructivității umane*, tr. Oana Maria Nica, Trei, București, 2015.
3. Socrate avea un talent deosebit – s-ar spune de-a dreptul sofistic – în a observa dificultatea (*aporía*) faptului de a fi om. De exemplu, în *Criton*, scris de Platon la tinerețe, așadar făcând parte din acea categorie de dialoguri considerate cele mai fidele imaginii istorice a lui Socrate, apare următoarea aporie: rămân om doar atât cât sunt drept și sunt drept doar întrucât respect legile și dispozițiile cetății mele, dar dacă din cauza legilor sufăr o nedreptate, e just să le respect în continuare și să mă supun dispozițiilor luate, sau e mai bine să le încalc? Însă respectând legea doar atunci când îmi convine – procedez cu dreptate?
4. Cum o face de pildă Epictet în *Manualul* său.
5. *Cinci cărți din Biblie: Cartea lui Iov. Ecleziastul. Cartea lui Iona. Cartea lui Ruth. Cântarea Cântărilor*, traduse și comentate de Petru Creția, Humanitas, București, 1995, p. 124.
6. „A fost scrisă, nu încape îndoială, după Exil, probabil către sfârșitul secolului al III-lea î. Hr., în mediu palestinian și, în ciuda epocii redactării și a unor analogii, în afara vreunei influențe grecești. Sunt mai degrabă de avut în vedere unele înrâuriri asiro-babiloniene (*Gâlceava înțeleptului cu sluga sa*) sau egiptene (*Cântarea harpistului orb*)", Petru Creția, „Comentariu la Ecleziastul", în *Cinci cărți din Biblie*, ed. cit., pp. 103–104.
7. Nu intru în toate detaliile acestei dialectici, amintesc doar că stăpânul nu-l ucide pe cel supus de el pentru că în recunoașterea lui ca stăpân își poate contempla și savura propria lui libertate; numai pe jumătate însă, dat fiind că sclavul nu-i mai este egal, or libertatea nu poate fi recunoscută cu adevărat decât de o ființă liberă, egală cu el, motiv pentru care se va dedica activităților militare, de provocare a altor ființe libere. Am putea spune că „stăpânul" devine dependent de momentul dovedirii, al demonstrării condiției lui libere și neînfricate și de aceea se transformă într-un neobosit războinic.

La rândul lui, sclavul – folosit la muncile fizice – îl face pe cel liber să se elibereze și mai mult de sub puterile naturii, pentru că îi furnizează hrana și cele necesare traiului, ba chiar luxului, fără ca el să depună vreun efort în acest sens. Cu toate acestea – și aici întâlnim răsturnarea dialectică –, eliberându-se de natură, „stăpânul" se și înstrăinează de ea, devenind dependent de serviciile celor supuși care, în schimb, își satisfac nevoia de libertate pe de o parte prin: a. stăpânirea naturii, prin știință și tehnică, prin înțelegerea fenomenelor naturii și prin inventarea unor tehnici și mașinării destinate ușurării efortului depus și astfel eliberării de povara muncii fizice și b. prin „inventarea" unor religii sau filozofii „mântuitoare", precum creștinismul sau stoicismul, care înfățișează o lume în care diferențele dintre stăpâni și sclavi sunt eliminate, iar sclavul este recunoscut ca o ființă liberă – ba chiar superioară stăpânului pământesc – de către o instanță absolută.
8. Voință de dominare al cărei sens „biologic" este adaptarea mediului la nevoile omului – una dintre cele mai vulnerabile ființe din natură.
9. Vezi Liviu Rusu, *Eseu despre creația artistică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989. De asemenea, o excelentă lucrare pe această temă este cea scrisă de Ștefan Afloroaei, intitulată *Despre simțul vieții: Întrebări, perplexități, răspunsuri*, Polirom, Iași, 2021. De asemenea, vezi și Horia Pătrașcu, „Alegerea necondiționată a sensului vieții", în *Observator cultural*, nr. 1065 din 09.06.2021.

Pulsiunea de transcendență

1. Exact aceasta este tema romanului lui William Golding *Moștenitorii*. Vezi și Amalia Diaconeasa, „Rațiune sau extaz la specia umană?", în *Anthropos: Revista de filosofie, arte și umanioare*, nr. 1/2024.
2. Richard Wrangham, *Paradoxul bunătății: Despre relația ciudată dintre virtute și violență în evoluția omului*, tr. Alexandru Bumbas, Litera, București, 2021.
3. Fundamentul unei asemenea identificări este, probabil, o amintire ancestrală a acelor vremuri primordiale în care îndepărtarea din grup echivala, literalmente, cu moartea.
4. Excelează și grație limbajului, care-i permite să-și coordoneze și să-și premediteze acțiunile... violente. Richard Wrangham sugerează că limbajul uman a apărut tocmai pentru a pune la cale conspirații, comploturi, organizări ale agresiunii proactive. Sau, în orice caz,

aceasta este principala sa funcție, grație căreia specia actuală s-a impus (deși și omul de Neanderthal avea limbaj).

5. Descoperirea că agresivitatea noastră, a oamenilor, nu e de tip reactiv, ci resentimentar, bazată pe amânare, e... arheologică, în sensul că acest adevăr a fost rostit de mai multe ori înainte, să-i amintesc doar pe Nietzsche și Max Scheler. E adevărat că bazele neurofiziologice ale acestui adevăr nu erau accesibile la acel moment celor doi filozofi, dar mă întreb dacă trimiterea la o anumită genă din cele 20.000 de gene identificate are vreun alt rost decât cel de a intimida publicul larg, incapabil de a se raporta la numita genă altfel decât pe bază de încredere, fiindu-i imposibil să aibă acces în vreun fel la o cunoaștere empirică personală. O altă scolastică, o scolastică științifică, i-a luat locul celei vechi, medievale, unde genetica s-a substituit angelologiei, unde 20.000 de gene stau pe vârful de ac al oricărui fapt de experiență.
6. Jonathan Gottschall, *Animalul povestitor: Cum ne fac poveștile oameni*, tr. Smaranda Nistor, Vellant, București, 2019.
7. Fragilitatea și blândețea nu sunt noțiuni identice – o altă confuzie făcută de autor –, căci deseori unele dintre cele mai gingașe animale dovedesc comportamente extrem de agresive, ca de exemplu căprioarele și bursucii de miere.
8. În dialectica stăpân–slugă, Hegel consideră că cel care învinge într-o luptă pe viață și pe moarte este cel care se „eliberează" de frica de moarte.
9. Teza pe care o susțin aici se regăsește și în textul precedent, și în cel următor.
10. Https://www.etymonline.com/search?q=aggresive & https://www.etymonline.com/search?q=progress.
11. Https://www.etymonline.com/word/mediocre.
12. „Docilitatea ar trebui considerată ca fiind fundația umanității, nu numai pentru că este neobișnuită, ci și pentru că pare a fi o precondiție vitală în cazul cooperării și al învățării sociale" (p. 161).
13. *Împăratul muștelor*, romanul lui William Golding, înfățișează o asemenea situație.
14. Doi filozofi români, Lucian Blaga și Gabriel Liiceanu, au scris lucruri absolut remarcabile despre această nevoie de transcendere, constitutivă ființei umane. Vezi Lucian Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii*, și Gabriel Liiceanu, *Tragicul: O fenomenologie a limitei și depășirii* și *Despre limită*. E greu de spus dacă și ce anume face ca această forță de transcendere să fie mai bine reprezentată în unii decât în alții, uneori mai mult, alteori mai puțin. Dar, pentru a nu forța nici granițele corectitudinii politice, nici pe ale adevărului, este de ordinul evidenței că într-una și aceeași persoană se întâmplă să existe momente, etape sau vârste la care tendința de a (ne) depăși este mult mai puternică, după cum putem constata că în alte momente predomină sentimentul de mulțumire, de resemnare, de împăcare – mai mult sau mai puțin melancolică. Nu înseamnă că în stările din urmă suntem mai puțin oameni decât în primele, dimpotrivă, este evident că, așa cum îi spune și numele, reprimarea, ignorarea sau împlinirea nevoii de transcendere o presupun pe aceasta ca pe o condiție prealabilă. În acest sens, vezi Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, în special „Ce este metafizica?" și „Despre esența temeiului".
15. Vezi David Eagleman, Anthony Brandt, *Specia rebelă: Despre creativitatea oamenilor și despre modul în care ea schimbă lumea*, tr. Carmen Strungaru, Humanitas, București, 2020.
16. De altfel, autorul însuși recunoaște acest aspect. Vezi *op. cit.*, pp. 187–189.

Pesimism polițienesc versus *optimism erotic*

1. Vezi în acest sens Erich Fromm, *Anatomia distructivității*, ed. cit.. E drept că Fromm consideră că în principal adepții dreptei sunt înclinați să îmbrățișeze o asemenea concepție asupra omului, în vreme ce stânga este mai optimistă în privința umanității ființei umane. Cu toate acestea, diferențele se șterg atunci când avem de-a face cu un stat autoritarist, fie el de stânga sau de dreapta, așa cum arată și Alexandru Ionașcu în articolul citat mai jos.
2. Vezi istoricul acestei reviste aici: https://pentrupatrie.mai.gov.ro/istoric/.
3. Titlul revistei trimitea la titlul unui celebru film de desene animate, realizat în anii 1970, unde Oblio este singura ființă cu cap rotund într-o lume în care toți locuitorii aveau capul ascuțit, țuguiat și tot ce construiau era făcut după „capul lor", adică după forma capului lor. Filmul poate fi vizionat pe YouTube.
4. Un foarte interesant reportaj fotografic despre *Oblio* și primele publicații postcomuniste cu tentă sexuală se poate accesa pe vice.com, cu titlul „Cum arătau primele reviste românești cu sex de după Revoluție".

5. Foarte interesantă este și autoocultarea fondatorului ziarului *Oblio*. Pe internet găsim informații despre un anume Narcis Zărnescu – dar care pare să nu-și mai asume nici o legătură cu întemeierea acestei reviste. Detalii, aici: https://www.intelligenceinfo.org/redactia/narcis-zarnescu/.
6. Termenul este consacrat de formația Taxi prin melodia *Ești iubibilă* (https://www.youtube.com/watch?v=jHhPMuhLNRw).
7. Să reamintim cu această ocazie că A. Schopenhauer, unul dintre cei mai mari reprezentanți ai pesimismului, era un conservator, un antirevoluționar pursânge și un misogin feroce, detestând sexualitatea. Cititorului interesat de tema abordată aici îi recomand un articol despre dezerotizarea discursului cinematografic atât în dictaturile de stânga, cât și în cele de dreapta: Alexandru Ionașcu, „Cum cenzurează dreapta *vs* cum cenzurează stânga", în *Anthropos: Revista de filosofie, arte și umanioare* nr. 2/2023. De asemenea, ne putem gândi la diabolizarea sexualității de către regimurile ecleziocratice, care au intuit corect că sexualitatea normală (plăcerea de dragul plăcerii și împreună cu plăcerea celuilalt) inducea o idee optimistă cu privire la om, alternativă insuportabilă pentru regimurile totalitare fondate pe o concepție pesimistă asupra ființei umane: omul liber dă curs unei cruzimi naturale, motivată de plăcerea... gratuită stârnită de suferința semenului sau de interese puternic egotiste.

Adevăr, sau libertate?

1. Trebuie totuși să amintim că există, în felul ei, și o *teologie a ignoranței* – ilustrată de Dionisie Areopagitul și de Nicolaus Cusanus prin așa-numita teologie negativă sau apofatică. Principiul ei este: Dumnezeu este dincolo de orice posibilitate de cunoaștere în virtutea unității lui supraființiale, căreia, prin definiție, nu i se poate atribui nici un predicat. De aceea, ar trebui să vorbim despre o înțelegere a lui Dumnezeu prin „necunoaștere", prin inducerea în mintea noastră a unui „întuneric suprastrălucitor".

Demiurgie. Omul autocreat(or)

1. Termenul circulase mult timp înaintea lui Platon în hainele umile ale simplului meșteșugar sau, doar un pic mai somptuoase, ale unui magistrat din orașele-cetăți din Peloponeș. Semnificația cosmogonică pe care i-o dă Platon demiurgului a fost mult speculată în textele gnostice și în literatura dedicată gnosticismului, unde, spre deosebire

de conotația pozitivă a termenului platonician, are o profundă conotație negativă, de creator al răului sau al unei lumi rele. Scenariile gnostice al demiurgiei au de obicei în centru un furt al unei neexercitate energii creatoare de la o ființă cu adevărat divină și bună. Se înțelege, firește, că efectele acestui rapt originar nu pot fi decât dezastruoase: creația lumii este sortită să poarte stigmatul acestei origini profund viciate, singura șansă de salvare a nefericiților locuitori ai iadului pământesc fiind reîntoarcerea lor la o stare ante-demiurgică, pre-creatoare, pre-ființială. Imaginea „demiurgului rău" și interesul pentru gnosticism revin în secolul XX prin autori precum Hans Jonas, Emil Cioran sau Ioan Petru Culianu.
2. Gabriel Liiceanu, Notă introductivă la „Ce este metafizica?", în *Repere pe drumul gândirii*, ed. cit., p. 22.
3. „Doar acea operă care strânge laolaltă (*dingt*) tetrada (pământul, cerul, divinii și muritorii) este o operă de artă. Exprimat în mod negativ: în măsura în care o operă nu adună laolaltă cerul ca cer, pământul ca pământ, muritorii ca muritori și divinii ca divini, ea este orice altceva, numai o operă de artă nu" (W. Perpeet, „Heidegger Kunstlehre", în *Jahrbuch fur Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, nr. 8, 1963, p. 175, citat în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, ed. cit., p. 196. Vezi și „Tetraedrul iubirii" din primul capitol al acestui volum.
4. Vezi Platon, *Banchetul* 209a–209e.
5. Să amintim, nu doar ca niște picanterii, obsesia alchimică a homunculusului și teoria preformativă, în care procreația era explicată prin prezența în spermă a unor „omuleți" în miniatură, complet dotați, inclusiv cu propria lor spermă, a căror dezvoltare embrionară consta doar într-o creștere în volum.

„Și iartă-ne nouă fericirile noastre."
O problemă dostoievskiană și câteva posibile soluții

1. „...moralitatea nu poate fi suficientă pentru a fi fericire: foarte adesea, suntem nefericiți tocmai pentru că ne pasă de celălalt. Suferința persoanelor la care ținem este un obstacol în calea fericirii noastre; nefericirile umanității ne împiedică să fim pe deplin fericiți" (André Comte-Sponville, „O căutare antică", în Andre Comte-Sponville, Jean Delumeau, Arlette Farge, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, tr. Marina Mureșanu Ionescu, Art, București, 2015, p. 42).

2. Ion Barbu, „Oul dogmatic", în *Poezii. Proză. Publicistică*, ed. Dinu Pillat, Minerva, București, 1987, p. 232.
3. Despre relația dintre milă și vinovăție, vezi *supra*, Adaos la „Milocizia".
4. „De altfel, văd că trebuie să mor cât mai repede posibil, altfel, am să... Lasă-mă! La revedere! Ei, hai, spune-mi și dumneata cum e mai bine să mor... ca să iasă cât mai... cuviincios adică? Haide vorbește! – Să treci pe lângă noi și să ne ierți fericirea, spuse prințul cu glas scăzut" (Feodor Mihailovici Dostoievski, *Idiotul*, tr. Nicolae Gane, Art, București, 2018, p. 370).
5. Cred că așa s-ar putea defini iubirea – atât în accepția platonicianã, cât și în cea creștină sau modernă a termenului: dorința de a obține fericirea. Definiția iubirii nu trebuie să facă referire la persoană, pentru că, așa cum am văzut mai sus, aceasta ar face-o prea îngustă – din moment ce poți iubi *ceva*, și nu pe *cineva;* de asemenea nu trebuie să trimită la alteritate, căci pot fi fericit doar cu mine însumi; pot fi însă fericit și fără de mine sau fără de semenul meu atunci când îl iubesc pe Dumnezeu însuși; așadar din toate aceste cazuri a reieșit că iubirea ar trebui definită ca *dorință de a fi fericit*. Nici un alt sentiment nu corespunde dorinței de a fi fericit în afara iubirii, nu avem alt nume pentru acest straniu fenomen al afectivității, care constituie, cel mai probabil, diferența specifică, din punct de vedere afectiv, a omului față de animale. Chiar și atunci când americanul rostește „*I love it!*" cu referire la o mâncare sau băutură – sensul folosirii expresiei este că acel bun – chiar dacă este perisabil – îmi produce o plăcere atât de mare, încât este comparabilă cu fericirea, că ar putea deveni un scop în sine, ceva pentru care, dacă ar fi numai el, ar merita să trăiești.
6. Anders Nygren, în *Eros și agape: Prefaceri ale iubirii creștine*, tr. Wilhelm Tauwinkl, Humanitas, București, 2018, p. 127.
7. *Ibidem*, p. 130.
8. Este exact ceea ce face gnosticismul, care, spre deosebire de neoplatonism și creștinism, alege să rămână fidel firului roșu al platonismului, logicii sale dominante, oricât de aporetică s-ar dovedi în cele din urmă aceasta: căci ce va mai face cel „fericit" după ce se va fi eliberat din valea plângerii?; și cum se explică ascensiunea înapoi, „întoarcerea acasă" a celui căzut, recuperarea teritoriului pierdut – dacă cel care l-a dat afară este un demiurg rău, interpus irevocabil între sufletul lui ales și adevăratul Dumnezeu, care, oricât ar fi de bun, este – tocmai de aceea, conform gnosticilor – complet inactiv? Gnosticul este nevoit să creadă că se va autopropulsa prin propria lui scânteie divină, interioară, lăuntrică, rămășiță a ceea ce a pierdut, document infailibil care atestă drepturile lui de proprietar și de moștenitor al „paradisului" pierdut prin... naștere. Dar orice atestare divină are nevoie de un atestator – or Dumnezeul cel bun este bun pentru că nu are nici o legătură cu lumea creată. Scânteia divină nu-l aprinde pe omul ales în virtutea divinității ei? Or această divinitate remanentă, această reminiscență a dumnezeului necreator nu implică, reciproc, și o fatală contaminare a binelui cu răul, un incontestabil și contradictoriu amestec între necreat și creat?
9. Într-o perspectivă apofatică însă se va putea vorbi și despre o „neființă prin exces" a Binelui și deci de o negare a acesteia, așa cum am arătat în „Tetraedrul iubirii la Dionisie Areopagitul".
10. „Cât despre celelalte suflete, toate doresc din răsputeri să țină urma spre înalt, însă, neputincioase fiind, ele cad și-s prinse într-un obștesc vârtej, unde caii se calcă și se îmbulzesc, fiecare încercând să o apuce înaintea celuilalt" (Platon, *Phaidros*, 248a–b, tr. Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 2011, p. 77).
11. Vezi Rodica Pop, „Platon, despre revelație și plagiat: O privire generală", în *Philologica Jassyensia*, an X, nr. 1 (19), 2014, pp. 649–658.
12. Anders Nygren, *Eros și agape: Prefaceri ale iubirii creștine*, ed. cit., p. 139.
13. Așa cum am arătat în „Iubirea ca formă de autosuficiență" din volumul de față.
14. *Cf.* Francis E. Peters, *Termenii filosofiei grecești*, tr. Dragan Stoianovici, Humanitas, București, 1997, p. 29.
15. Însăși iubirea creștină înțeleasă drept kenoză, golire de sine sau jertfă este aplicarea acestei concepții asupra existenței, în care subiectul dobândește fericirea și perfecțiunea în măsura în care renunță la toate posesiunile sale, la limită la „proprietatea" asupra lui însuși, adică exact la ceea ce numim *ego*. Vezi și Thomas a Kempis, *Imitațiunea lui Cristos*, tr. Andrei Brezianu, Arhiepiscopia Romano-Catolică, p. 123.
16. Deși nu există în vocabularul limbii române, cuvântul este perfect plauzibil: de la *disparent* (care este pe cale să dispară).
17. Martin Buber, *Eu și Tu*, ed. cit., p. 15.

Două modele de salvare: gnosticismul și neoplatonismul

1. Vezi Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The message of the alien God and the beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 2001; Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei: Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, tr. Corina Popescu, Polirom, Iași, 2015; *Gnosticism și gândire modernă: Hans Jonas*, tr. Maria Magdalena Anghelescu, Polirom, Iași, 2007; *Gnozele dualiste ale Occidentului: Istorie și mituri*, tr. Tereza Culianu-Petrescu, Polirom, Iași, 2015.
2. Este cazul catharismului, un fenomen care a izbucnit la un moment dat în sudul Franței și care prezintă semnalmentele caracterisitice gnosticismului. Să adăugăm că în secolul trecut catharismul a fost unul dintre „gnosticismele" cele mai revizitate, fiind reactivat și deseori chiar reinventat de fantezia unor romancieri.
3. *Cf. Timaios* 29a, tr. Cătălin Partenie, în Platon, *Opere VII*, Editura Științifică, București, 1993, p. 144.
4. René Descartes, *Meditații metafizice*, tr. Ion Papuc, Editura Crater, f.a., p. 33.
5. *Cf.* Descartes, *op. cit.*, pp. 75–76.
6. Anders Nygren, în *Eros și agape: Prefaceri ale iubirii creștine*, ed. cit., p. 127.
7. Vezi *Enneada a II-a* 9 (33) 8, în Plotin, *Enneade I-II*, tr. Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea, IRI, București, 2003, pp. 374–375.
8. *Cf.* Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, tr. Laurențiu Zoicaș, Polirom, Iași, 1998, p. 49.
9. Cu toate acestea Hans Jonas, deși un fin cunoscător atât al gnosticismului, cât și al filozofiei heideggeriene, îi plasează gândirea sub paradigma gnosticismului. Vezi în acest sens Hans Jonas, *The Gnostic Religion: The message of the alien God and the beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston, 2001, pp. 331–339.
10. *Cf.* Gabriel Liiceanu, Notă introductivă la „Ce este metafizica?", în Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, ed. cit., p. 21.
11. Martin Heidegger, „Construire, locuire, gândire", în *Originea operei de artă*, ed. cit.. Găsim aceeași definiție a salvării în „Întrebarea privitoare la tehnică": „«A salva» înseamnă «a aduce în esență», pentru ca abia în felul acesta esența să ajungă la strălucirea care-i este proprie" *(ibidem*, p. 156).

12. *Cf.* „Scrisoare despre «umanism»", în Martin Heidegger, *op. cit.*, pp. 317–318.
13. „Cioran – a Philosopher of Redemption: Procession and Conversion in *La chute dans le temps*", în *Roum. Philosophie*, 65, 1, pp. 125–143, București, 2021. De asemenea în „Le pendule de Cioran: Exercices spirituels et techniques de salut dans *Le mauvais démiurge*", în *Cioran, archives paradoxales*, Classiques Garnier (în curs de publicare).
14. Transmundaneitate (*otherworldliness*) și mundaneitate (*this-worldliness*) reprezintă o pereche conceptuală foarte importantă pentru analiza de față, stabilită de Arthur Lovejoy. Neoplatonismul este caracterizat prin mundaneitate, în vreme ce gnosticismul este caracterizat prin transmundaneitate. Vezi Arthur Lovejoy, *Marele lanț al ființei: Istoria ideii de plenitudine de la Platon la Schelling*, tr. Diana Dicu, Humanitas, București, 1997, p. 28.

Între trup și suflet: darul lacrimilor și fericita întristare

1. „Felurile mâhnirii sunt patru: întristarea, necazul, invidia și mila. Întristarea este mâhnirea care te face fără glas. Necazul este mâhnirea care îngreunează. Invidia este mâhnirea provocată de bunurile altora. Mila este mâhnirea provocată de relele altora" (Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, tr., intr., note de Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2005, p. 87).
2. Jean-Claude Larchet, *Terapeutica bolilor spirituale*, Sophia, București, 2001, pp. 69–70.
3. *Ibidem*, p. 162.
4. Siegfried Wenzel, *The Sin of Sloth: Acedia In Medieval Thought and Literature*, The University of North Carolina Press, Chapell Hill, 1967, p. 24.
5. J.-Cl. Larchet, *op. cit.*, p. 506.
6. O splendidă descriere fenomenologică a actului rugăciunii o găsim la Jean-Louis Chrétien, „Cuvântul rănit", în Jean-Louis Chretien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricœur, *Fenomenologie și teologie*, tr. Nicolae Ionel, Polirom, Iași, 1996, p. 56.
7. „Taina «darului lacrimilor»", în O. Clément, É. Behr-Sigel, B. Bobrinskoy, M. Lot-Borodine, *Fericita întristare*, tr. Maria Alexandrescu, Adrian Matei Alexandrescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 135.

8. J.-Cl. Larchet, *op. cit.*, p. 74.
9. *Ibidem*, p. 103.
10. *Ibidem*, pp. 172–173.
11. Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, tr. Cristian Bădiliță, Polirom, Iași, 2003, p. 69.
12. Irénée Hausherr, *Plânsul și străpungerea inimii la Părinții răsăriteni*, tr. Mihai Vladimirescu, Deisis, Sibiu, 2009, p. 16.
13. „Plângerea păcatelor are în ea întristare plină de dulceață și amărăciune ca a mierii, căci e dreasă cu nădejde bună și peste măsură de mare. Și pentru aceasta, ea hrănește trupul și face să strălucească bucuria în adâncul sufletului" (Sfântul Nil, *Scrisori* I, 220, p. 79, *apud* Larchet, *op. cit.*, p. 517).
14. „Pentru moment este vorba numai de înțelegerea naturii *penthos*-ului: acesta este doliul după pierderea mântuirii, iar acest doliu trebuie să fie permanent, la fel cum trebuie să fie și necesitatea de a lucra fără oprire pentru mântuirea noastră" (Irénée Hausherr, *op. cit.*, p. 46).
15. Ioan Scărarul, *Scara Raiului* VII, tr. Nicolae Corneanu, Arhiepiscopia Timișoarei, 2007, p. 183.
16. Irénée Hausherr, *op. cit.*, p. 43.
17. Ioan Scărarul, *Scara Raiului* VII, ed. cit., p. 185.
18. *Ibidem*, VII, ed. cit., p. 186.
19. *Ibidem*, ed. cit., p. 187.
20. *Ibidem*, ed. cit., p. 189.
21. *Idem.*
22. *Scara Raiului* VII, ed. cit., pp. 189–190.
23. Myrrha Lot-Borodine, *op. cit.*, p. 185.
24. *Ibidem*, p. 189.
25. *Ibidem*, p. 176.
26. I. Hausherr, *op. cit.*, p. 187 & pp. 201–202.
27. Trimiterea la simbolismul alchimic o regăsim în eseul despre lacrimi al lui Andrei Pleșu, „Darul lacrimilor", în *Minima moralia: Elemente pentru o etică a intervalului*, Humanitas, București, 1994, pp. 140–141.

Melancolia colectivă: hüzün

1. Orhan Pamuk, *Istanbul: Amintirile și orașul*, tr. Luminița Munteanu, Polirom, Iași, 2011, p. 118.
2. Cred că același motiv a stat la baza ilustrării cărții cu fotografii ale Istanbulului și de familie. Prezența fotografiilor accentuează efectul vizual urmărit de scriitura lui Pamuk.

3. Orhan Pamuk, *op. cit.*, pp. 119–126.
4. „La fel ca *tristesse*, cuvântul *hüzün* este foarte adecvat pentru a evoca nu atât suferința unui singur om, care ar putea fi privită ca o simplă boală, cât o cultură, un mediu și un sentiment care domină milioane de oameni", *ibidem*, p. 126.
5. *Ibidem*, p. 127.
6. *Ibidem*, p. 128.
7. *Ibidem*, p. 129.
8. „Nepăsarea, distrugerea nu fac, în cele din urmă, decât să sporească sentimentul de *hüzün*, adăugându-i o nuanță de zădărnicie și de sordid", *idem.*
9. *Idem.*
10. *Ibidem*, p. 115.
11. *Ibidem*, p. 130.
12. *Idem.*
13. *Idem.*
14. Orhan Pamuk, *op. cit.*, pp. 130–131.
15. *Ibidem*, p. 132.
16. „În ceea ce privește Istanbulul, acesta, ca un oraș mare ce este, își trăiește melancolia afirmând-o. Literatura și muzica turcă modernă privitoare la Istanbul s-au aplecat asupra acestui sentiment, și l-au însușit cu mândrie și l-au transformat în biruință, conferind astfel melancoliei rolul unui centru care unește, care definește orașul în sensul de comunitate", *ibidem*, p. 132.
17. *Ibidem*, p. 134.

Adevărul care râde

1. Am construit acest termen, după modelul „iconoclasm" din cuvintele grecești γέλως – râs, gen. γέλωτος și κλάω – a opri. În mod interesant, unele cuvinte și nume românești provin din rădăcina grecească a verbului a râde(γελάω): ghelălet = om care râde mult (*cf. Mic dicționar academic*, ed. 2, 2010) sau Ghelasie (*cf. Dicționar onomastic românesc*, 1963); sursa: dexonline.ro.
2. Pentru istoria ulterioară a reprezentărilor râsului în artele plastice vezi „Only When I Laugh: Laughter in Paintings", părțile 1 și 2: https://eclecticlight.co/2020/06/13/only-when-i-laugh-laughter-in-paintings-1/. Aș mai adăuga la toate acestea – fiindcă nu a fost inclus în exemplificările din articolul citat – autoportretul lui Rembrandt râzând (1628). După cum putem vedea, exemplele citate în acest

articol fac parte, în majoritate, din pictura secolului al XIX-lea, mai ales din a doua jumătate a acestuia.

3. *Cf.* Susan Sontag, *Despre fotografie*, tr. Delia Zăhăreanu, Vellant, 2014, p. 211.
4. „Inima înțelepților este în casa de jale, iar inima celor fără minte este în casa petrecerii", Ecleziastul 7:4, tr. Dumitru Cornilescu.
5. Vezi Walter Gibson, *Pieter Bruegel and the Art of Laughter*, University of California Press, 2006.
6. Walter Gibson, *The Art of Laughter in the Age of Bosch and Bruegel*, University of Groningen, 2003.
7. Vezi Umberto Eco, *Istoria frumuseții*, tr. Oana Sălișteanu, RAO, București, 2019.
8. Umberto Eco, *Numele trandafirului*, tr. Florin Chiriţescu, Polirom, Iași, 2004, p. 472. O lucrare care tratează pe larg subiectul relației dintre râs și creștinism este cea a lui Teodor Baconsky, *Râsul patriarhilor: Eseu despre râs în patristica greacă*, tr. Marina Vazaca, pref. Michel Meslin, Humanitas, București, 2008.
9. „Poate că și pentru râs există un viitor! Atunci când maxima «specia este totul, individul nu este nimic» va fi fost asimilată de omenire și oricui îi va fi oricând deschisă poarta spre această ultimă eliberare și iresponsabilitate. Poate că atunci râsul se va înfrăți cu înțelepciunea, poate că atunci nu va mai exista decât «știință voioasă». Deocamdată este cu totul altfel, deocamdată comedia existenței încă n-a devenit conștientă de ea însăși, deocamdată mai este încă vremea tragediei, a moralelor și religiilor", Friedrich Nietzsche, *Știința voioasă*, tr. Liana Micescu, Simion Dănăilă, Humanitas, București, 1994, p. 32.
10. Reprezentările hrănirii sunt cel puțin la fel de rare, dacă nu și mai rare. De obicei frumusețea bucatelor face obiectul unor reprezentări separate sau ele sunt așezate în apropierea personajelor, fără redarea *bucalizării* (inserție, masticație, ingerare).
11. Există obiecția că același lucru se poate spune în privința degetelor și a reprezentării acestora. Obiecția este perfect îndreptățită: într-adevăr, în reprezentările corpului frumos degetele sunt de obicei strânse laolaltă, deseori iregularitatea lor naturală este corectată printr-o reprezentare fantastică, nerealistă, în care degetele au lungimi... egale sau aproape egale. Dimpotrivă, degetele răsfirate (de tip gheară) și neregulate sunt un simbol clasic al urâțeniei. Mâna frumoasă este unitară, fie că degetele sunt aliniate unul lângă altul ca în mâinile delicate ale diferitelor madone, fie că sunt adunate în mudra unei binecuvântări hristice (unde mâna este „redusă" la unitatea celor trei degete). Dimpotrivă, gura deschisă și degetele rășchirate sunt elemente nelipsite din reprezentările standard ale urâțeniei fizice sau morale, ale hidoșeniei sau ale voluptății monstruoase. Părul este de regulă tratat ca o formă unitară, iar când devine purtător de multiplicitate – ca șerpii din capul Meduzei – produce o puternică impresie dezagreabilă. *Cf.* Umberto Eco, *Istoria frumuseții*, ed. cit., p. 257.
12. Pentru o discuție amplă asupra acestui aspect, vezi „The Philosophy of Humor", în *Comedy: A Geographic and Historical Guide*, ed. Maurice Charney, Greenwood Press, Connecticut, 2005, și, mai ales, John Morreall, *The Philosophy of Laughter and Humor*, State University of New York Press, Albany, 1987.
13. Vezi Mark Roche, „Hegel's Theory of Comedy in the Context of Hegelian and Modern Reflections on Comedy", în *Revue international de philosophie* 2002/3, nr. 221, pp. 411–430.
14. Henri Bergson, *Teoria râsului*, tr. Silviu Lupașcu, Polirom, Iași, 2013.
15. N. Skradol, „Laughing with Comrade Stalin: An Analysis of Laughter in a Soviet Newspaper Report", *The Russian Review*, 68(1), 2009, pp. 26–48, http://www.jstor.org/stable/20620926.
16. „Poate că datoria celui care-i iubește pe oameni este să-i facă să râdă de adevăr, să facă adevărul să râdă, pentru că singurul adevăr este să învățăm să ne eliberăm de pasiunea nesănătoasă pentru adevăr" (Umberto Eco, *Numele trandafirului*, ed. cit., p. 487).
17. În finalul *Banchetului* aluzia la o depășire a celor două genuri este cât se poate de explicită în afirmația lui Socrate potrivit căreia unul și același autor se pricepe sau trebuie să se priceapă să scrie atât comedii, cât și tragedii (*Banchetul* 223d și interpretarea lui Petru Creția din „Introducerea" la Platon, *Banchetul*, ed. cit., p. 75).
18. Titlul original al cărții, publicată pentru prima oară în 1900, este *Le rire: Essai sur la signification du comique*. Să amintim că în aceeași perioadă, la Paris, exista sub același nume, *Le rire*, o revistă umoristică de o înaltă calitate, fondată în 1894. De asemenea, inspirat de această publicație, Paul Gaugain înființează în august 1899 o publicație lunară intitulată *Le sourire* (*Surâsul*).

Paginile cărții de față ne fac atenți atât la unele situații neobișnuite, nu arareori stranii, în care omul se recunoaște pe sine, cât și la lumea cu adevărat inepuizabilă a afectivității. Horia Vicențiu Pătrașcu ne întâmpină din nou cu o lucrare ce lasă în urmă canoanele obișnuite ale gândirii „pozitive". Titlul cărții ar putea totuși să ne surprindă. În definitiv, ce ar oferi nou înțelegerii noastre, astăzi, o perspectivă filozofică asupra unor sentimente și emoții? În ce fel poate fi regăsită, din această perspectivă mai liberă, lumea lor copleșitor de variată și dinamică?... Tocmai în acest continuu efort, de a recunoaște lumea mereu nouă și plină de contraste a spiritului, mai ales când sunt în joc trăiri omenești neobișnuit de intense, aș vedea o deschidere cu totul aparte a cărții de față.

—ȘTEFAN AFLOROAEI

Ilustrația de pe copertă:
Maria Sibylla Merian din cartea
Metamorphosis Insectorum Surinamensium